مفتاح غيب الجمع والوجود

للشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي
المتوفى ٦٧٣ هـ

وشرحه

مصباح الأنس بين المعقول والمشهود

للمولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري
المتوفى ٨٣٤ هـ

ضبطهما وصححهما وعلق عليهما
الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الحسيني الشاذلي الدرقاوي



دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
أسسها محمد علي بيضون
1971

مفتاح غيب الجمع والوجود

للشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي

المتوفى ٦٧٣ هـ

وشرحه

مصباح الأنس بين المعقول والمشهود

للمولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري

المتوفى ٨٣٤ هـ

ضبطهما وصححهما وعلق عليهما

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي



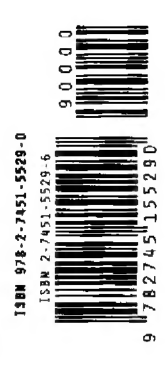
http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Title	: MIFTĀḤ ĞAYB AL-JAMᶜ WAL-WUJŪD Followed by: MIṢBĀḤ AL-ᵓUNS BAYN AL-MAᶜQŪL WAL-MAŠHŪD	مفتاح غيب الجمع والوجود وشرحه مصباح الأنس بين المعقو ل والمشهود	الكتاب
Classification:	Sufism	: تصوف	التصنيف
Author	: Ṣadruddīn al-Qūnawi and: Šamsuddīn al-Fanāri	: صدر الدين القونوي وشمس الدين الفناري	المؤلف
Editor	: Dr. ᶜÂṣim Ibrâhīm al-Kayyāli	: د. عاصم إبراهيم الكيالي	المحقق
Publisher	: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah	: دار الكتب العلميـــة - بيروت	الناشر
Pages	: 688	: 688	عدد الصفحات
Size	: 17*24	: 17*24	قياس الصفحات
Year	: 2010	: 2010	سنة الطباعة
Printed in	: Lebanon	: لبنـــان	بلد الطباعة
Edition	: 1st	: الأولى	الطبعة



Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بسم الله المستوي على عرش ذاته بمجالي أسمائه وصفاته، خلق الإنسان في أحسن تقويم بيديّ الجلال والجمال، وجعله خليفة في أرضه وخاتماً على مملكته، وحمله أمانة توحيده في ذاته وصفاته وأفعاله، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم رتبة. قال الإمام علي رضي الله عنه:

وتزعم أنك جُرم صغير وفيك انطوى العالَم الأكبر

والحمد لله المُتجلّي من الكنزيّة المخفيّة بنور الحقيقة المحمديّة في مراتب الوجود الخلقي حسن القوابل والاستعدادات العلميّة الأزليّة.

والصلاة والسلام على الإنسان الكامل برزخ الوجوب والإمكان، المبعوث رحمة للعالمين بما بعث لهم به من دين كامل بمقاماته الثلاث: الإسلام، والإيمان، والإحسان.

وبعد، ففي إطار الحديث عن أسرار الحقائق الحقيّة ومراياها الخلقية، وعن مرتبة الإنسان الكامل الجامع لما في الآفاق الكونيّة والأنفُس البشريّة، نقدّم للقرّاء الكِرام كتابين جليلين:

الأول: «مفتاح غيب الجمع والوجود»، للعارف الكامل الشيخ صدر الدين القونوي محمد بن إسحاق، المتوفى سنة 673 هجرية. ومحور الكتاب يدور حول بيان تنزُّلات الوجود الحق وحقيقة الإنسان الكبير الذي هو العالم، وحقيقة الإنسان الصغير الكامل الذي يقابل بذاته وصفاته الحق والعالم، وهذا الإنسان الكامل هو النبي محمد ﷺ ووراثه الكُمَّل الذين ورثوا عن النبي ﷺ حقيقة الدين الكامل بما فيه من مُلك حسي، وملكوت قلبي، وجبروت روحي.

والكتاب الثاني: كتاب **«مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود»**، للعارف بالله تعالى الوارث المحقّق الشيخ شمس الدين

محمد بن حمزة الفناري[1]، المتوفى سنة 834 هجرية. وهو شرح مفصّل لما ورد في مفتاح غيب الجمع والوجود. رتّبه على أربعة قوائم: فاتحة، وتمهيد جملي، وباب، وخاتمة.

الفاتحة: في مقدّمات الشروع المفيدة للشوق الجملي، والضبط الأصلي في المشروع. وفيها فصول في تقسيم العلوم الشرعية الإسلامية إلى الأمهات الأصلية والفروع الكليّة، وفي سبب اختلاف الأمم والتنبيه على الطريق الأَمم، وفي تبيين منتهى الأفكار، وتعيين ما يسلكه أهل الاستبصار، وفي بيان الموضوع والمبادىء والمسائل لعلم التحقيق، وفي ما أفاده الكُمّل من ضبط كليّات مهمات العلم والعمل.

التمهيد الجملي: في بيان ما صح ارتباط العالم بالحق والحق بالعالم ـ مع أنه بذاته ووحدته الذاتية غني عن العالمين ـ مشتمل على سابقة التمهيد الجملي: في ذكر أُمهات أصول تلك الصحة ـ أي صحة الارتباطين ـ، وفيها فصلين:

الفصل الأول: في تصحيح الإضافات التي بين الذات والصفات.

والفصل الثاني: في تصحيح النسبة التي بينه سبحانه باعتبار أقسام أسماء الصفات، وبين تكوين أعيان المكونات. وخاتمة التمهيد الجملي في بيان متعلقات طلبنا بالإجمال، وبأيّ اعتبار لا يتناهى مراتب الاستكمال، وفيها بيانات عديدة.

باب كشف السر الكلّي: في بيان تعيين كليّات جهات الارتباط بينه سبحانه وبين المكوّنات، وغيرها من العلويات والسفليات، وفيها فصول عديدة.

خاتمة الكتاب؛ الجامعة لمقاصد الباب في بيان خواص الإنسان الكامل، لأنه مع آخريته الشهودية أول الأوائل في التوجُه الإلٰهي الشامل؛ وفيها سبعة عشر مسائل وأجوبة. وفي خاتمة الخاتمة مناجاة بلسان من ألسنة الكمال.

وفي الختام، لا بد من الإشارة إلى أن كتب التصوُّف الإسلامي تساعد المُريد

---

(1) ومن شُرّاح «مفتاح غيب الجمع والوجود» أيضاً: الشيخ محمد بن قطب الدين الأزنيقي المتوفى سنة 885، خمس وثمانين وثمانمائة، وهو شرح نفيس. أورد فيه: لطائف على وجه الاقتصار نفعاً للمبتدىء، وشرحه الشيخ عبد الله الإلٰهي للسطان محمد الفاتح، وأتمّه سنة 880، ثمانين وثمانمائة. أوله: «الحمد لك يا الله المتحمِّد بتوحدك... إلخ»، وهو شرح فارسي مبسوط مفصول فيه بين المتن والشرح: بالميم والشين. فرغ منه في تاريخ السنة المزبورة بزاويته ببلدة أدرميد.

على الإطّلاع على الأحوال والمقامات، التي يمرّ بها السالك إلى الله تعالى، كما يطّلع على الحكم والقواعد الصوفية، التي يستلهم منها كيفية التحقّق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان، وأسرار مقام الإحسان، وصولاً إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: الآية 99]. كل ذلك بإشراف ورعاية وتربية شيخه العالم بأمراض النفوس والقلوب، وبالأدوية الشافية له من هذه الأمراض، لأنه ورث عن النبي ﷺ علوم وأسرار مقامات الدين الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان، الشريعة والطريقة والحقيقة، المُلْك والملكوت والجبروت، مصداقاً لقوله ﷺ: **«العلماء ورثة الأنبياء»**، وقوله ﷺ: **«إن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم»**.

ونرجو الله تعالى أن ينفعنا والمسلمين بما في هذه الكتب من الحب والإخلاص والصدق واليقين، ومن أنوار أسرار ما تعبّدنا الله به على لسان نبيّه ﷺ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: الآية 21]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: الآيات 3 ـ 4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: الآية 69] لننال السعادة الحقيقية المتمثّلة بمعرفة الله تعالى في الدنيا، والنظر إلى وجهه الكريم في الآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: الآيات 22 ـ 23].

كتبه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الحسيني الشاذلي الدرقاوي

ترجمة الشيخ
صدر الدين القونوي

هو الإمام المحقِّق والشيخ الكامل والعارف الواصل، والوارث المحمدي، محمد بن إسحٰق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي نسبة إلى بلدته قونية، وكانت تحت حُكْم الرومان، وهي الآن إحدى مدن جنوب تركيا.

كان القونوي شافعي المذهب الفقهي، أكبري المشرب الصوفي، فهو من خواصّ تلاميذ الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي المقرَّبين، الذين أخذوا عنه ونشروا مذهبه. وربما يعود السبب في ذلك إلى عامِلين، **الأول**: أن أُمه أرسلته بعد وفاة والده وهو ما زال طفلاً غرّاً إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، حيث درس على يديه الفقه، وحفظ القرآن الكريم، وتعلّم القراءات، وسرعان ما تأثَّر بشيخه وبمذهبه الصوفي فزهد في زخارف الحياة الدنيا وانكبّ على التصوُّف علماً وعملاً.

والثاني: أن الشيخ الأكبر تزوّج أُمه فشجّعه ذلك على مُلازمته حتى وفاته آخذاً عنه الكثير من العلوم والأسرار والحقائق الصوفيّة.

جَرَت مكاتبات عديدة بين الشيخ صدر الدين القونوي والشيخ نصر الدين الطوسي في كثير من المسائل الفقهية التي عمَّت معارفه في ميدان الفقه الإسلامي وخاصة المذهب الشافعي، كما جرى بينهما مُكاتبات في مسائل الطريقة والحقيقة.

كان له علاقات قوية مع نخبة من العلماء العارِفين بالله تعالى، من أمثال الشيخ سعد الدين الحموي، وملا جلال الدين الرومي مؤلِّف «المثنوي»، والشيخ أوحد الدين الكرماني، والشيخ عبد الحق بن سبعين مؤلِّف كتاب «بد العارف».

تتلمذ على يديه كلٌ من الشيخ مؤيد الدين الجندي، شارح «فصوص الحكم»، وسعد الدين الفرغاني شارح «تائية سلطان العاشقين ابن الفارض»، والشيخ فخر الدين العراقي مؤلِّف كتاب «اللمعات»، والشيخ عفيف الدين التلمساني شارح «منازل السائرين»، وقطب الدين الشيرازي.

ترك القونوي العديد من الكتب القيِّمة التي أثْرَت المكتبة الإسلامية في عِلْمَيّ

الشريعة والحقيقة. ومن كتبه:

- «إعجاز البيان في تفسير أُمّ القرآن»، وقد نشر بتحقيقنا.
- و«النصوص في تحقيق الطور المخصوص».
- و«اللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية» وقد نُشر بتحقيقنا.
- و«مفتاح غيب الجمع والوجود» وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا.
- و«شرح الأحاديث الأربعينية».
- و«شرح الأسماء الحسنى».
- و«الرسالة الهادية والنفحات الإلٰهية القدسيّة».
- و«الرسالة الرشيدية في أحكام الصفات الإلٰهيّة».
- و«الرسالة المفصحة».
- و«الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص».
- و«برزخ البرازخ».

وُلِد القونوي في بلدته قونية الواقعة جنوب تركيا، وهو مجهول تاريخ الولادة، وتوفي فيها سنة 673هـ 1275م، ودفن في أحد الزوايا التي أصبحت فيما بعد مقاماً له يُزار حتى يومنا هذا.

ترجمة
الشيخ الفناري

هو: العالِم، المحقِّق، والعارف المدقِّق، الوارث المحمدي الكامل، الشيخ شمس الدين محمد بن حمزة الفناري؛ الشهير بـ«ابن الفناري»، قاضي قضاة المسلمين بمدينة بيروت واستانبول في عصره، وكان من أكابر علماء العثمانيين في القرن التاسع الهجري، بل من أوحد زمانه؛ وكان عارفاً بأكثر العلوم الأدبية والعقلية والنقلية والمعاني والقراءات والتفسير، وكثير المشاركة في الفنون المختلفة، حتى صنف في الأصول كتاباً أقام في عمله ثلاثين سنة، وأقرأ شرح العضد نحو العشرين مرة، وفي الإحسان والتصوُّف ـ لا سيما العلمي منها ـ يعدّ من أساتذة هذا الفن، غير أنه يعاب بنحلة ابن عربي وإقراء الفصوص ـ عند علماء الظاهر والفقهاء الحنفية ـ.

ولد في صفر سنه 751 وأخذ العلوم عن علاء الدين الأسود ـ شارح المغني ـ وجمال الدين آقسرائي (آقصرائي) وجمع من أكابر عصره؛ ورحل إلى مصر وتتلمّذ عند شيخ أكمل الدين وغيره، ثم رجع إلى وطنه وولّى القضاء بها، وارتفع قدره عند سلاطين آل عثمان جداً، لا سيما سلطان بايزيد الملقب بـ«ايلدرم» (791ـ 805)، وجلبى سلطان محمد خان (816ـ 824) وكان حسن السمت كبير الفضل كثير الأفضال، وفي الأواخر افتخر من جانب السلطان بمنصب «شيخ الإسلام». وتوفي سنة 834 وقد مضى من عمره الشريف أربع وثمانون سنة.

وله تآليف كثيرة، منها:

1 ـ مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا. قال عنه صاحب كتاب كشف الظنون: مفتاح الغيب في التصوُّف للشيخ صدر الدين محمد بن إسحٰق القونوي المتوفى سنة 673، وكان المولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري المتوفى سنة 834 لما قرأه لولده، صنف شرحاً لطيفاً وضمنه من معارف الصوفية ما لم تسمعه الأذان، وسماه: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود.

2 ـ عين الأعيان في تفسير القرآن، المسمى بـ«تفسير الفاتحة» الذي طبع في استانبول.

3 ـ فصول البدائع في أصول الشرائع (في أصول الفقه) ـ طبع باستانبول في مجلدين.

4 ـ الفوائد الفنارية، طبع هذا الكتاب مع شرح أحمد بن عبد الله شوقي باستانبول.

5 ـ عويصات الأفكار في اختيار اختبار أولي الأبصار.

6 ـ أساس التصريف.

7 ـ أساس الفنون.

8 ـ أسئلة أنموذج العلوم.

9 ـ مائة مسألة في مائة فن.

10 ـ رسالة رجال الغيب.

11 ـ رسالة في مناقب الشيخ بهاء الدين النقشبندي.

12 ـ شرح أصول البزدوي.

13 ـ شرح تلخيص الجامع الكبير في المعاني.

14 ـ شرح تلخيص المفتاح في المعاني.

15 ـ شرح رسالة الأثيرية في المعاني والبيان.

16 ـ شرح مقطعات عشرين مخترعة وعشرين علماً ـ لولده ـ.

17 ـ شرح المواقف في الكلام.

18 ـ حاشية على ضوء اللامع.

19 ـ حاشية على شرح الشمسية للسيد الشريف.

20 ـ شرح المصباح في النحو.

21 ـ حاشية على شرحي السيد والسعد للمفتاح.

22 ـ مقدمة للصلاة.

23 ـ شرح الرباعي لابن عربي ـ كنا حروفاً عاليات لم نقل ـ.

مفتاح
غيب الجمع
والوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم احمد نفسك عمن أمرته أن يتخذك وكيلاً، حمداً عائداً منك إليك؛ متحداً بك لا منقسماً ولا منفصلاً، مستوعباً فضيلة كل حمد ومكملة تكميلاً. اللهم صل على من وجدنا في قصدنا نحوك به إليك سبيلاً؛ سيدنا محمد وآله كما صليت على من اتخذته لك خليلاً، وجازه عنا أفضل ما جازيت عن أمته رسولاً، وارضى عن سائر الصفوة من أمته رضاً تبوّئهم به عندك مقعداً كريماً ومستقراً جليلاً، وكن جنان سائل هذا التحميد ولسانه عند كل قصد له ومقالة ليكون قلبه أنور كل قلب وقيله أقوم قيلاً.

وبعد، فإن العلوم منها أمهات أصلية وفروع تفصيلية، وتشترك في أن لك منها موضوعاً ومبادىء ومسائل.

فالموضوع: ما يبحث فيه عن حقيقته وعن أحواله المنسوبة إليه، والأمور العارضة له لذاته؛ كالوجود في العلم الإلٰهي ـ على رأي ـ وكالمقدار في كونه موضوع علم الهندسة ونحو ذلك.

والمبادي إما تصورات وإما تصديقات.

أما **التصورات**: فهي الحدود، وتورد الموضوع العلم المبحوث فيه، أو الصناعة وفروعه وتفاصيله وأجزائه وأعراضه.

وأما **التصديقات**: فهي المقدمات التي يبتنى عليها ذلك العلم، وهي مع الحدود تسمى أوضاعاً، **فمنها** يقينية ومنها مسلمة إيماناً وعلى حسن الظن بالمخبر، وتقدم في ذلك العلم وتسمى أصولاً موضوعة ونحو ذلك مما يدل على ما ذكرنا.

ومنها مسلّمة في الوقت إلى أن تتبين في موضع آخر، وفي نفس السامع والمتعلم منها شك حتى يتضح له فيما بعد؛ إما ببرهان نظري أو فطري إلٰهي، وتسمى مصادرات. ومتى كان موضوع علم أخص من موضوع علم آخر يقال له: إنه تحته، كالعلم الكوني بالنسبة إلى العلم الرباني، وكالعلم الطبي بالنسبة إلى العلم الطبيعي، ونحو ذلك.

وأما المسائل: فهي المطالب التي يبرهن عليها ويقصد إثباتها عند المخاطب، وهي إما أصول حاصرة لما يحوي عليه ذلك العلم ـ كالأجناس بالنسبة إلى ما تحتها ـ وإما فروع تحت الأصول ـ كالأنواع وأنواع الأنواع ـ فمتى عُرفت الأصول والأمهات وأحكامها واتضحت؛ عرفت نسبة الفروع إليها وصورة تبعيتها لها واندراجها تحتها.

وإذا تقرر ذلك المذكور فنقول: العلم الإلٰهي له الإحاطة بكل علم إحاطة متعلقة وهو الحق بكل شيء وله، أي وللعلم الإلٰهي، موضوع ومبادٍ ومسائل.

وموضوع كل علم ومبادئه ومسائله؛ فروع موضوع العلم الإلٰهي وفروع مباديه وفروع مسائله، **فموضوعه** الخصيص به وجود الحق سبحانه؛ **ومبادئه** أمهات الحقائق اللازمة لوجود الحق، وتسمى أسماء الذات. فمنها ما تعيّن حكمه في العالم وبه يعلم؛ إما من خلف حجاب الأثر وهو حظ العارفين من الأبرار، وإما أن يدرك كشفاً وشهوداً بدون واسطة ولا حجاب وهو وصف المقربين والكُمّل.

والقسم الآخر من الأسماء الذاتية: ما لم يتعين له حكم في العالم، وهو الذي استأثر الحق به في غيبه كما أشار النبي ﷺ بقوله في دعائه: «**أو استأثرت به في علم الغيب عندك...**»[1] الحديث.

وتلي هذه الأسماء أعني أسماء الذات أسماء الصفات التابعة، ثم أسماء الأفعال والنسب والإضافات التي بين أسماء الذات وأسماء الصفات وبين أسماء الصفات وأسماء الأفعال.

والمسائل هي عبارة عما يتضح بأمهات الأسماء التي هي المباديء؛ من حقائق متعلقاتها والمراتب والمواطن، ونسبة تفاصيل أحكام كل قسم منها، ومحله وما يتعيّن بها وبآثارها؛ من النعوت والأوصاف والأسماء الفرعية وغير ذلك، ومرجع كل ذلك إلى أمرين وهما: معرفة ارتباط العالم بالحق والحق بالعالم، وما يمكن معرفته من المجموع؛ وما يتعذر، على ما سنشير إليه فيما بعد.

وهذه المباديء، أعني مباديء العلم الإلٰهي، والمسائل أيضاً يأخذها من لا يعرفها مسلّمة من العارف المتحقق بها إلى أن يتبين له وجه الحق والصواب فيها فيما

(1) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الدعاء...، حديث رقم (1877) [1/ 690]، ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الأمر لمن أصابه حزن أن...، حديث رقم (972) [3/ 253] ورواه غيرهما.

بعد؛ إما بدليل معقول إن تأتى ذلك للعارف المخبر واقتضاه حكم حاله ووقته ومقامه الذي أقيم فيه، وإما أن يتحقق السامع صحة ذلك ويلوح له وجه الحق فيه بأمر يجده في نفسه من الحق لا يفتقر فيه إلى سبب خارجي كالأقيسة ونحوهما.

ولكل علم أيضاً معيار يعرف به صحيح ما يختص به من سقيمه وخطؤه من صوابه، كالنحو في علم العبارة والعروض لمعرفة أوزان الشعر وبحوره، والمنطق في العلوم النظرية والموسيقى لمعرفة النغم، هذا إلى غير ذلك مما لا حاجة إلى التمثيل به.

ولما كان شرف كل علم إنما هو بحسب معلومه ومتعلقه، كان العلم الإلٰهي أشرفها لشرف متعلقه وهو الحق، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمس، وإنه وإن قيل فيه إنه لا يدخل تحت حكم ميزان؛ فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانون مُقَنَّن أو ينحصر في ميزان معيّن، لا لأنه لا ميزان له، بل قد صح عند الكُمّل من ذوي التحقيق من أهل الله أن له بحسب كل مرتبة واسم من الأسماء الإلٰهية ومقام وموطن وحال ووقت ونعم[1] وشخص ميزاناً يناسب المرتبة والاسم وما عددناه، وبه حصل التميّز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية واللدنية والإلقاءات والواردات والتجليات الحاصلة لأهل المراتب السّنية والأحوال والمقامات؛ وبه يتمكن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلٰهي أو الملكي، وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه مما لا ينبغي الوثوق به.

ولما ذكرنا طرقاً محصورة يأتي ذكرها، والغرض الآن التنبيه على ما يسّر الحق ذكره من القواعد والضوابط والمقدمات وأمهات الأصول الوجودية والحضرات الأصلية والمقاصد الغائية، وإيرادها على سبيل الإجمال والإيجاز، ليكون أُساً ومفتاحاً لمن وقف عليها وفُك له ختامها في معرفة ما تحوي عليه من أنواع التفاصيل والعلوم والأسماء والمراتب ونحو ذلك، والجميع يفتح بعضه بعضاً بالفتح الآلي والقدم الأصلي، وحسب ما تقضي به المشيئة الإلٰهية ويجري به القلم حالة التسطير، فإن كتابة هذا الفن لا يكون عن سابق تأمل ولاحق تدبر وتعمل، وما وقع فيه مما يوهم الاشتراك مع علماء الرسوم من لفظ واصطلاح، فذلك ليس عن قصد التقيد بذلك الاصطلاح، بل لأمرين آخرين.

---

(1) كذا في الأصل، ولعلها [وفهم].

أحدهما: أن تلك العبارة المصطلح عليها في ذلك الموضع تكون أنسب وأتم تأدية للمعنى المراد بيانه من غيرها من العبارات بالنسبة لما في نفس المتكلم.

والسبب الآخر فيما ذكرنا هو حيطة المقام المتكلم منه واشتماله على ما يرد على المحجوب المتوجه بفكره وعلى المعتنى به، المتوجه بقلبه لكن يأخذه المتوجه بقلبه كشفاً وشهوداً دون تعمل بمحل طاهر لا شوب فيه، فتبقى طهارة الوارد على أصلها ويتلقى المحجوب الآمر من خلف حجاب الفكرة والبشرية بتعمل ومحل غير ظاهر، فيكتسي الوارد الشوب والشين فيصير الأمر ذا صورتين وتتميز الكلمة إلى كلمتين، لسعة العطاء الإلٰهي وتحقيق حكم القبضتين لقوله تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾ [الإسراء: الآية 20].

فمن رزق الطهارة حتى عن الإخلاص فقد منح الخلاص و﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ [الجُمُعَة: الآية 4].

التمهيد الجملي

وها أنا أبتدأ الآن بذكر تمهيد جملي، ثم أُتبعه ببيان الترتيب الوجودي الأصلي على حسب العلم السابق الأزلي. ثم يقع التعريف بجملة من الضوابط الأصلية وأمهات القواعد المهمة الكلية العلية الإلية[1]. ويكون الختام بذكر بعض ما اشتمل عليه حال الإنسان الكامل ومرتبته وعلاماته، فإنه العلة الغائية وصاحب الآخرية، ومَن برتبته تتعيّن الأولية، وهو مجمع البحرين الكوني والرباني ومرآة المقامين الوجوبي والإمكاني، والله يقول الحق وهو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فمن ذلك: أن الكشف الصحيح والشهود الصريح أفاد أن الشيء إذا اقتضى أمراً لذاته لا بشرط؛ لا يزال عليه ما دامت ذاته. وإذا اقتضاه بشرط زائد على ذاته؛ فبحسب ذلك الشرط ودوام حكمه، سواء كان ذلك الشرط واحداً أو أكثر من واحد، وكان أمراً ثبوتياً ونسبة سلبية أو مركباً منهما في الذهن، أو كان حكمه مؤقتاً متناهياً أو غير مؤقت ولا متناه.

ومن ذلك: أن الشيء لا يثمر ما يضاده ويناقضه، على اختلاف صور الأثمار وأنواعه المعنوية والروحانية والطبيعية الغير العنصرية والعنصرية، لكن من حيث هو هو وباعتبار وجه خاص، يعرفه المحققون، ومتى يقع ما يوهم خلاف ما ذكرنا فليس إلا بشرط خارج عن ذات الشيء أو شروط وبحسبها وبحسب الهيئة الحاصلة من تلك الجمعية ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية 84].

ولا يثمر شيء ولا يظهر عنه أيضاً ما يشابهه كل المشابهة؛ وألا يكون الوجود قد ظهر وحصل في حقيقة واحدة ومرتبة واحدة على نسق واحد مرتين، وذلك تحصيل الحاصل وأنه محال لخلوّ الفائدة وكونه من نوع العبث، وتعالى الفاعل الحق عن ذلك.

ومن هذا الباب ما قيل: إن الحق سبحانه ما تجلى لشخص أو شخصين في صورة واحدة مرتين، بل لا بد من فارق واختلاف من وجه ما أو وجوه، فافهم.

---

(1) إلّيّة: ربانية، إلْهيّة، والإلُّ: العهد والقرابة والأصل الجيد، والربوبية وكل اسم آخره إلّ أو إيل فمضاف إلى الله تعالى. القاموس المحيط مادة (ألّ).

ومن ذلك: أن كل ما هو سبب في وجود كثرة وكثير، فإنه من حيث هو كذلك لا يتعين بظهورٍ من ظهوراته ولا يتميز لناظر في منظور.

ومن ذلك: أن كل مظهر لأمر ما، كان ما كان، لا يمكن أن يكون ظاهراً من حيث كونه مظهراً له؛ ولا ظاهراً بذاته ولا في شيء سواه، إلا الذي ظهر بذاته في عين أحواله؛ وكان حكمها معه حكم من امتاز عنه من وجه ما؛ فصار مظهراً لما لم يتعين منه أصلاً ولم يتميز، وهذا شأن الحق سبحانه، فله أن يكون ظاهراً حال كونه مظهراً، ومظهراً حال كونه ظاهراً، وللكُمّل أيضاً دون غيرهم من الموجودات منه نصيب.

ومن ذلك: أنه لا يعلم شيء بغيره من الوجه المغاير المباين، ولا يعرف الواحد من كونه واحداً بالكثير من كونه كثيراً وبالعكس، لكن في ذلك سرّ وهو أن للكثرة وحدة تخصها، وللوحدة كثرة نسبية تتعلق وتتعين بها، فمتى علمت إحديهما بالأخرى؛ فلما وبما فيها منها، إذ لا بد من جامع، وهذا مما ليس له في طور التحقيق دافع.

ومنه: أنه لا يؤثر مؤثر فيما لا نسبة بينه وبينه، فإذا أثر فيما له فيه جزء أو معه نسبة فتلك النسبة هي محل الأثر ومستدعيه، فالشيء إذن هو المؤثر في نفسه، ولكن باعتبار ما منه فيما يغايره من وجه واعتبار ما، أو فيما لا يغايره إلا من كونه ظهوراً خاصاً منه في مرتبة أخرى، أو موطن آخر أظهر اختلافاً ما؛ وأوجب تنوعاً مع بقاء العين وأحديتها في نفسها على ما كانت عليه.

وهذا سر الوجود والعلم ونحوهما من أمهات الحقائق على ما بينها من التفاوت، وسيقرع سمعك سر ذلك بالنسبة إلى المرتبة الربانية ثم يتنزل إلى الغير، ومعرفته من كونه غيراً ومن كونه عيناً، فافهم.

ومنه أنه لا يؤثر حتى يتأثر؛ وأقل ذلك استحضاره، أو علمه في نفسه ما يريد إيقاعه بالمؤثر فيه، أو حضوره معهما أي مع الأثر والمؤثر فيه سواء كان هذا الحال طارئاً أو لم يكن.

ومراتب التأثير أربعة: رتبة في نفس المؤثر، والثانية في الذهن، والثالثة في الحس، والرابعة الجامعة المشتملة على الثلاثة المذكورة فوقها، وهذه بعينها مراتب التصورات؛ فأولها التصور المطلق الروحي والفطري البديهي، ثم التصور الذهني الخيالي، والثالث الحسي، والرابع الجامع للكل. وأضفت ذكر مراتب التصورات

إلى مراتب التأثر لتساوي مراتبهما في العدد ولسر جامع أقوى بينهما، لولا أن بيانه يحتاج إلى فضل بسط لبيّنته، ولكن في هذا التنبيه غنية لكل محقق نبيه.

ومنه: أن الأثر لا يكون لموجود ما أصلاً من حيث وجوده فقط، بل لا بد من انضمام أمر آخر خفي إليه يكون هو المؤثر أو عليه يتوقف الأثر.

والأثر نسبة بين أمرين: مؤثر فيه ومؤثر، ولا تحقق لنسبة ما بنفسها فتحققها بغيرها، ولا يجوز أن يكون ذلك الغير هو الوجود فحسب، فإن الوجود لا يظهر عنه ما لا وجود له، ولا يظهر عنه أيضاً عينه على النحو الحاصل لما تقرر من قبل.

ولما كان أمر الكون كما سنبين محصوراً بين وجود ومرتبته، وتعذر إضافة الأثر إلى الوجود الظاهر لما مر تعين إضافته إلى المرتبة، ومرتبة الوجود المطلق الألوهية، وإليها وإلى نسبها المعبر عنها بالأسماء تستند الآثار، والمراتب كلها أمور معقولة غير موجودة في أعيانها، فلا تحقق لها إلا في العلم، كأعيان الممكنات قبل انصباغها بالوجود العام المشترك بينها.

وبما ذكرنا من أمر المراتب تتميز عن الأرواح والصور، فإن الأرواح والصور، لها وجود في أعيانها؛ بخلاف المراتب، وكذلك سائر النسب فافهم. فلا أثر إلا لباطن، وإن أضيف إلى ظاهر لغموض سرّه وصعوبة إدراكه بدون ظاهر، فمرجعه في الحقيقة، أعني الأثر، إلى أمر باطن من ذلك الظاهر أو فيه، فاعرف وسنذكر تتمة سر الأثر في آخر هذا الكتاب، في فصل «الإنسان الكامل» إن شاء الله تعالى.

ومنشأ **الأثر الإلٰهي** لإيجاد العالم الذي هو ينبوع سائر الآثار هو باعث المحبة الإلٰهية الظاهر الحكم في الوجود المُقترِن بأعيان الممكنات الآتي حديثها، وذلك بحسب مرتبة الألوهية، وبحسب نسبها المتعينة في مرتبة الإمكان بأعيان المكونات فرعاً وأصلاً، جزءً وكُلاً، والمحبوب والكمال الذي سيشار إليه وإلى حقيقة المحبة وحكمها في الموضع الأليق بذلك كله إن شاء الله.

ومن جملة قوانين التحقيق المدركة كشفاً وشهوداً؛ العظيمة الجدوى لسريان حكمها في مسائل شتى من أمهات المسائل العزيزة، وهو أن كل ما لا تحويه الجهات وكان في قوته أن يظهر في الأحياز؛ فظهر بنفسه أو توقف ظهوره على شرط أو شروط عارضة أو خارجة عنه، ثم اقتضى ذلك الظهور واستلزم انضياف وصف أو انضياف أوصاف إليه ليس شيء منها يقتضيه لذاته، فإنه لا ينبغي أن يُنفى عنه تلك الأوصاف مطلقاً ويتنزه عنها وتستبعد في حقه وتستنكر، ولا أن تثبت له

أيضاً مطلقاً ويسترسل في إضافتها إليه، بل هي ثابتة له بشرط أو شروط ومنتفية عنه كذلك، وهي له في الحالتين، وعلى كلا التقديرين أوصاف كمال لا نقص لفضيلة الكمال المستوعب والحيطة والسعة التامة مع فرط النزاهة والبساطة، ولا يقاس غيره مما يوصف بتلك الأوصاف عليه لا في ذم نسبي إن اقتضاه بعض تلك الأوصاف التي يطلق عليه لسان الذم أو كلها ولا في محمدة، فإن نسبة تلك الأوصاف وإضافتها إلى ذات شأنها ما ذكرنا تخالف نسبتها إلى ما يغايرها من الذوات والشروط اللازمة لتلك الإضافة؛ يتعذر وجدانها في المقيس عليه، وهذا الأمر شائع في ما لا يتحيز، سواء كان تحققه بنفسه كالحق سبحانه وتعالى أو بغيره كالأرواح الملكية وغيرها من المتروحنين.

وهذه قاعدة من عرفها وكُشف له عن سرّها، عرف سر الآيات والأخبار التي توهم التشبيه عند العقول الضعيفة، واطلع على المراد منها، فسلم من ورطتي التأويل والتشبيه وعاين الأمر كما ذكرنا مع كمال التنزيه؛ وعرف أيضاً سر تجسد الأرواح الملكية، وكون جبرائيل وميكائيل يبكيان ويحملان السلاح للحرب، ويسع كلاهما أو أحدهما في أيسر جزء من الأرض كحجرة عائشة وغيرها من البقاع هذا مع اتفاق محقق العلماء على أن البكاء على الوجه المعلوم عندنا لا تقتضيه نشأة الملائكة، واتفاقهم أيضاً على أن الأرواح لا تتحيّز، ووجوب الاعتراف أيضاً بأن الداخل لحجرة عائشة وغيرها من الأماكن المذكورة هو جبرائيل حقيقةً، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لزم منه من المفاسد ما لا يخفى على الألباء المنصفين، ويشتمل هذه القاعدة على فوائد عزيزة جداً.

منها: ما أوجب سكوتي عنه وفرط عزته وغموضه. **ومنها**: ما تركته اختصاراً واكتفاءً بيقظة أهل الاستبصار من الإخوان الإلٰهيين الأبرار. فالق سمعك لغريب ما تسمع، تجد العلم الأنفع. والله المرشد.

فصل شريف
يشتمل على علم عزيز خفي لطيف

اعلم أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وأنه واحد وحدة حقيقية لا يتعقل في مقابله كثرة؛ ولا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها، بل هي لنفسها ثابتة مثبِتة لا مثبَتة.

وقولنا: وحدة، للتنزيه والتفخيم، لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبه عليها وتجرده عن المظاهر وعن الأوصاف المنضافة إليه من حيث المظاهر وظهوره فيها لا يدرك ولا يُحاط به ولا يُعرف ولا يُنعت ولا يوصف، وكل ما يدرك في الأعيان ويشهد من الأكوان بأي وجه أدركه الإنسان وفي أي حضرة حصل الشهود ما عدا الإدراك المتعلق بالمعاني المجردة والحقائق في حضرة غيبها بطريق الكشف ولذلك قلت في الأعيان، أي ما أدرك في أي مظهر كان ما كان، فإنما ذلك المدرك ألوان وأضواء وسطوح مختلفة الكيفيّة، متفاوتة الكمية، وأمثلتها تظهر في عالم الخيال المتصل بنشأة الإنسان أو المنفصل عنه من وجه على نحو ما في الخارج أو ما مفرداته في الخارج، وكثرة الجميع محسوسة والأحدية فيها معقولة، وإلا فمحدوسة، وكل ذلك أحكام الوجود، أو قل: صور نسب علمه أو صفاته اللازمة له من حيث اقترانه بكل عين موجود لسر ظهوره فيها وبها ولها وبحسبها كيف شئت وأطلقت ليس هو الوجود الحق، فإن الوجود واحد ولا يدرك بسواه من حيث ما يغايره على ما مر، ومن أن الواحد من كونه واحداً لا يدرك الكثير من حيث هو كثير وبالعكس.

ولم يصح الإدراك للإنسان من كونه واحداً وحدة حقيقية كوحدة الوجود، بل إنما يصح له ذلك من كونه حقيقة متصفة بالوجود والحياة وقيام العلم به والإرادة؛ وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه، مع ارتفاع الموانع العائقة عن الإدراك، فما أدرك ما أدرك إلا من حيث كثرته، لا من حيث أحديته، فتعذر إدراكه من حيث هو ما لا كثرة فيه أصلاً، وفيه أسرار نفيسة ذكرتها بتفصيل أكثر في كتابي المسمى بـ«كشف سرّ الغيرة عن سرّ الحيرة» وسيرد أيضاً في داخل الكتاب ما يزيد بياناً لما ذكرناه وأصّلناه إن شاء الله.

ثم نرجع إلى إتمام ما كنا بسبيله، فنقول: الوجود في الحق عين ذاته وفيما عداه أمر زائد على حقيقته، وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيّنه في علم ربه أزلاً وأبداً، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عيناً ثابتة، وباصطلاح غيرهم ماهية، والمعلوم المعدوم والشيء الثابت، ونحو ذلك.

والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا الواحد لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد وذلك عندنا هو الوجود العالم المفاض على أعيان

المكوَّنات ما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده.

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات، ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة، فإنه ما ثمة عند المحققين إلا الحق والعالم، والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى أزلاً معدومة أولاً كما أشرنا إليه من قبل متصفة بالوجود ثانياً، والحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضاً، إذ المجعول هو الموجود، فما لا وجود له لا يكون مجعولاً، ولو كان كذلك لكان للعلم القديم في تعيّن معلوماته فيه أزلاً أثر، مع أنها غير خارجة عن العالِم بها، فإنها معدومة لا نفسها لا ثبوت لها إلا في نفس العالِم بها، فلو قيل بجعلها لزم إما مساوقتها للعالم بها في الوجود أو أن يكون العالم بها محلاً لقبول الأثر من نفسه في نفسه وظرفاً لغيره، وكل ذلك باطل، لأنه قادح في صرافة وحدته سبحانه أزلاً وقاضٍ بأن الوجود المفاض عَرَض للأشياء موجودة لا معدومة وكل ذلك محال من حيث إنه تحصيل للحاصل، من وجوه أخرى لا حاجة إلى التطويل بذكرها، فافهم.

بل الوجود واحد وأنه مشترك بين سائرها مستفاد من الحق سبحانه.

ثم إن هذا الوجود الواحد العارض للمكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات: كالظهور، والتعين، والتعدد الحاصل بالاقتران، وقبول حكم الاشتراك، ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر.

وينبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه وحضرة تجليه ومنزل تعيّنه وتدلّيه، العماء الذي ذكره النبي ﷺ مقام التنزل الرباني ومنبعث الجود الذاتي الرحماني من غيب الهوية وحجاب عزة الأنية، وفي هذا العماء يتعين مرتبة النكاح الأول الغيبي الأزلي الفاتح لحضرات الأسماء الإلٰهية بالتوجهات الذاتية الأزلية، وسنفك لك ختم مفتاح مفاتيحه عن قريب إن شاء الله تعالى.

فللوجود المطلق إن فهمت اعتباران.

أحدهما: من كونه وجوداً فحسب، وهو الحق من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت. وقولنا: هو وجود للتفهيم، لا أن ذلك اسم حقيقي

له، بل اسمه عين صفته وصفته عين ذاته إذا اعتبرت فيه، فكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه، وحياته وقدرته عين علمه، وعلمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه؛ بمعنى أنه علم نفسه بنفسه وعلم الأشياء بنفس علمه بنفسه؛ تتحد فيه المختلفات وتنبعث منه المتكثرات، لكن دون أن تحويه أو يحويها أو أن تبديه عن بطون متقدم، أو هو من نفسه يفرزها فيبديها، وله وحدة هي نفس كل كثرة وبساطة هي عين كل تركيب آخر أو أول مرة، وكل ما يتناقض في حق غيره فهو له على أكمل الوجوه ثابت.

كل من نطق عنه لا به؛ ونفى عنه كل أمر مشتبه وحصره سبحانه في مدركه ومشربه فهو أبكم ساكت وجاهل مباهت، حتى يرى به كل ضد في نفس ضده بل عينه مع تميّزه بين حقيقته وبينه، وحدته نفس كثرته وبساطته عين تركيبه، وظهوره نفس بطونه وآخريته عين أوّليته، لا ينحصر في المفهوم من الوحدة أو الوجود، ولا ينضبط بشاهد ولا مشهود، بل له أن يكون كما قال، ويظهر كما يريد دون الحصر في الإطلاق وفي التقييد، إذ له المعنى المحيط بكل حرف، والكمال المستوعب كل وصف، كل ما خفي عن المحجوبين حسنه مما توهم فيه شين أو نقص فإنه متى كشف له عن ساقه بحيث يدرك صحة انضيافه إليه تعالى ألفى فيه صورة الكمال ورأى أنه منصة لتجلي الجلال والجمال.

سائر الأسماء والصفات عنده متكثرة في عين وحدة هي عينه، لا يتنزه عما هو ثابت له ولا يحتجب عما أبداه ليكمله، وحجابه وعزته وغناه وقدسه عبارة عن امتياز حقيقته عن كل شيء يضادها وعن عدم تعلقه بشيء وعن عدم احتياجه في ثبوت وجوده له وبقائه إلى شيء لا تحقق لشيء بنفسه ولا بشيء إلا به تعالى، فانتبه.

فأنيّته تعالى لا تدركها من هذه الحيثية العقول والأفكار، ولا تحويه الجهات والأقطار، ولا يحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر والأبصار، منزّه عن القيود الصورية والمعنوية، مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية، متعال عن الإحاطات الحدسية والفهمية والظنية والعلمية، فهو محتجب بكمال عزته عن جميع بريته، الكامل منهم والناقص، والمقبل إليه في زعمه والناكص، جميع تنزيهات العقول من حيث أفكارها ومن حيث بصائرها أحكام سلبية لا يفيد معرفة حقيقته، وهي مع ذلك دون ما يقتضيه جلاله ويستحقه قدسه وكماله، ومنشأ تعلق علمه بالعالم من عين علمه بنفسه.

وظهور هذا التعلق بظهور نسب علمه التي هي معلوماته، وأنه عالم بما لا يتناهى من حيث إحاطة علمه وكونه مصدراً لكل شيء، فيعلم ذاته ولازم ذاته ولازم اللازم جمعاً وفرادى، إجمالاً وتفصيلاً؛ وهكذا إلى ما لا يتناهى، وما عيّنه أو علم تعيين مرتبته عند شرط أو عند سبب فإنه يعلمه بشرطه وسببه ولازمه إن سبق علمه بذلك وتعيينه، وإلا فيعلمه بنفسه سبحانه كيف شاء، غير أنه لا يتجدد له علم ولا يتعين في حقه أمر ينحصر فيه ولا حكم.

كماله بنفسه ووجوده بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، منزه عن التغير المعلوم والحدثان.

لا تحويه المحدثات لتبديه أو لتصونه، ولا يكوّنها الحاجة إلى ما سواه، ولا بكونه ترتبط الأشياء به من حيث ما تعيّن منه، ولا يرتبط بها من حيث امتيازها بتعددها عنه فيتوقف وجودها لها عليه ولا يتوقف عليها، مستغن بحقيقته عن كل شيء، مفتقر إليه في وجوده كل شيء، ليس بينه وبين الأشياء نسب إلا العناية كما قيل؛ ولا حجاب إلا الجهل والتلبيس والتخييل؛ لغاية قربه ودنوّه وفرط عزته وعلوّه.

وعنايته في الحقيقة إفاضة نوره الوجودي على من انطبع في مرآة عينه التي هي نسبة معلوميته واستعد لقبول حكم إيجاده ومظهريته سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية 11] من الوجه الأول، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية 11] من الوجه الثاني.

ومتى أدرك أو شوهد أو خاطب أو خوطب؛ فمن وراء حجاب عزته في مرتبة نفسه المذكور بنسبة ظاهريته وحكم تجليه في منزل تدليه من حيث اقتران وجوده التام بالممكنات وشروق نوره على أعيان الموجودات وليس غير ذلك، وهو سبحانه من هذا الوجه إذا لمح تعيّن وجوده مقيداً بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة التي هي في الحقيقة نسب علمه جمعاً وفرادى وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسماة شؤوناً، وخواص وعوارض والآثار التابعة لأحكام الاسم الدهر المسماة تلك أوقاتاً، والمراتب والمواطن، فإن ذلك التعيّن والتشخص يسمى خلقاً وسوىً كما ستعرف سرّه عن قريب إن شاء الله وينضاف إليه سبحانه، إذ ذاك، كل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم، ويتقيّد في كل مقام بكل رسم، ويدرك

بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وغير ذلك من المدارك والقوى، فاذكر واعلم.

وذلك لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزيء والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام، فافهم. ولكن كل ذلك متى أحب وكيف شاء وهو في كل وقت وحال هو القابل لهذين الحكمين الكليين المذكورين المتضادين بذاته لا بأمر زائد، والجامع بين كل أمرين مختلفين من غائب وحاضر وصادر ووارد، إذا شاء ظهر في كل صورة، وإن لم يشأ لا تنضاف إليه صورة.

لا يقدح تعيّنه وتشخّصه بصورة واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزته وقدسه، ولا تنافي ظهوره في الأشياء وإظهار تعيّنه وتقيّده بها وبأحكامها؛ علوه وإطلاقه عن القيود وغناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود، بل هو سبحانه وتعالى الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف فتألف، وبين ما تنافر وتباين فتخلّف.

وبتجليه الوجودي ظهرت الخفيات وتنزلت من الغيب إلى الشهادة البركات من حيث أسمائه الباسط والمبدىء، وبارتفاع حكم تدليه تخفى وتنعدم الموجودات باسميه القابض والمعيد، إنه تعالى محتجباً بعزّه كان غيوراً، وإن أحب أن يُعرف دنا وظهر فيما شاء كيف شاء، وكان ودوداً.

وبالمحبة يبدىء من كونه محباً، وهي تبديه، وبها من كونه محباً ومحبوباً يعيد، كل شيء في قبضته ومقهور تحت قوة بطشه، لقوة فعله وضعف المنفعل، ومظهر قدرته وآلة حكمته في فعله بسنته؛ ومحل ظهور سر القبض والبسط والإبداء والإخفاء والغيب والشهادة والكشف والحجاب الصوري النسبي الذي به يفعل تعالى ما ذكر؟ لا مطلقاً هو العرش المجيد.

ولهذا قال سبحانه مبدئاً سرّ هذا الأمر: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ٣٧﴾ [ق: الآيـة 37]، ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبۡدِئُ وَيُعِيدُ ١٣ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ١٤ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ ١٥ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٦﴾ [البُرُوج: الآيات 13-16] في مرتبتي الإطلاق والتقييد، وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية 107] جواب سؤال مقدر؛ عُلِمَ أنه يبدو من معترض محجوب.

وصل

ولما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزّه، لا نسبة بينه وبين

ما سواه كما سبق التنبيه عليه كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشوّق إلى طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به إلا بوجه جملي؛ وهو أن ما وراء ما تعين أمراً به يظهر كل متعين، لذلك قال سبحانه بلسان الحرمة والإرشاد: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٣٠﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية 30] فمن رأفته أن اختار راحتهم وحذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل، لكن لهذا الوجود الحق من حيث مرتبته عروض وظهور في نسب علمه التي هي الممكنات، ويتبع ذلك العروض والظهور أحكام وتفاصيل وآثار بها تتعلق المعرفة التفصيلية؛ وفيها ومنها يقع الكلام، وأما ما وراء ذلك: فلا لسان له ولا خطاب له يفصله، بل الإعراب عنه يزيده إعجاماً، والإفصاح إبهاماً على ما ستعرفه إن شاء الله.

وها أنا أذكر ما به يتم التمهيد الموعود ذكره أولاً، وقد ذُكر أكثره بوجه كلي، ثم يقع الشروع في الكلام بلسان حضرة الجمع والوجود الذي هذا بعض رقائقه، فإنه المتضمن سر الألوهية والذات والإيجاد والموجودات وترتيبها كوناً ومرتبةً وما سبق الموعد بذكره أُبين كل ذلك على الوجه الأصلي والترتيب الآلي إن شاء الله، والله ولي العون.

فصل

اعلم أن للوجود الإلٰهي من حيث عروضه للأعيان بحسب كل اقتران وتعيّنٍ ظهوراً يستلزم أحكاماً شتى، ولتلك الأحكام أيضاً صلاحية التعيّن بالوجود الحق، فإما في بعض المراتب الوجودية وإما في جميعها، وهي تنقسم أوّل ما تنقسم قسمين:

قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من وجه واحد وهو كونه في حقيقته ممكناً مخلوقاً، فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف قبوله للوجود من موجده واتصافه به على شرط غير الحق سبحانه، وهذا القسم له الأولية الوجودية في مرتبة الإيجاد والقرب التام من الحق سبحانه أيضاً في حضرة أحديته، إذ لا واسطة بينه وبين ربه، ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى والملائكة المهيمة والكُمّل والأفراد من بعض الوجوه.

والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته؛ متوقف على أمر وجودي غير محض الوجود الحق، فله نسبتان، وتعلقه بالحق سبحانه ليس من وجه واحد ونسبة واحدة

كمن ذكر بل من وجهين مختلفين بنسبتين مختلفتين، الوجه الواحد مرتبة الواسطة والشرط وحكمها، والوجود الآخر هو المسمى بالوجود الخاص، وسيرد حديثه إن شاء الله.

وهذا القسم الثاني المذكور ينقسم ثلاثة أقسام: قسم لا واسطة بينه وبين الحق إلا واحد، كاللوح مع القلم، وقسم له عدة وسائط، ثم الذي له عدة وسائط ينقسم قسمين:

قسم وجوده متوقف على وسائط أكثرها ظاهر بما لا يظهر في ذاته للكثرة التركيبية فيه حكم أصلاً، بل يعقل ذلك فيه لا غير، كالملائكة المخلوقة تحت مرتبة الطبيعة وكمظاهرها المثالية التي يظهر فيها وكالعرش والكرسي وما اشتملا عليه من الصور البسيطة والمخلوقات.

والقسم الآخر ما ذاته متكثرة ومتولدة من مركب أو مركبات وبسائط ويتضاعف التركيب والكثرة متنازلاً، وكذلك حكم الإمكان الوسائط حتى ينتهي الأمر إلى الإنسان، فإن وجود صورة الإنسان من كونه بشراً يتوقف على اجتماع النسب من كل المراتب، هذا اعتبار الأمر متنازلاً، فإذا اعتبر متصاعداً كان الأمر بالعكس؛ من عدم التضاعف وقلة الوسائط حتى ينتهي الأمر إلى القلم الأعلى والمهيّمين والكُمّل والأفراد من بعض الوجوه كما مر.

ولكل ظهور وحكم استناد إلى مرتبة الإلٰهية، وأوليها بكل موجود أظهرها فيه حكماً أي موجود كان، وكل موجود لا يعرف ربّه إلا من حيث النسبة التي لها حكم الأغلبية في وجوده؛ بحسب المرتبة التي وجد فيها التي اقتضت له وجود المعين من اختلافات الحقائق بقهرها حكم باقي الحقائق والنسب الخفية الحكم الذي في ذلك الموجود وغلبتها لمناسبة عينية وغيبية وحالية ووقتية، وفي تلك المرتبة المشار إليها يُشهد مبدأ ظهور ذلك الموجود، وإليها ينتهي آخره كما سنوضح ذلك فيما بعد.

وهذا الأمر المشار إليه يكون من وجه ذا وجهين، الوجه الواحد: من حيث الوجود، والآخر: من حيث النسبة التعينية، فالحكم إذن ذو تعينين، فتعيّن كل اقتران وجودي بحقيقة كل مخلوق من المخلوقات وظهوره بها وفيها يسمى اسماً من الأسماء وأحد التعينات، وهو المنسوب إلى الشيء من حيث الوجود؛ هو دلالة الاسم على الذات والتعين المعتبر فيه من حيث الأمر الذي عرض له الوجود وتعيّن به، هذا الظهور الخاص هو المسمى خلقاً وسوىً والمعنى المتعين المعقول في

البين، لا باعتبار الوجود وحده ولا باعتبار العين وحدها، هو ما يمتاز به الاسم عن باقي الأسماء من المعنى المختص به، والأمر الشامل لمعاني الأسماء كلها بالحيطة والحكم والتعلق ما توافق منها وما تخالف هو الألوهية.

والأسماء على أقسام ثلاثة: كلية لا يخرج شيء عنها أصلاً كان ما كان، فما كان منها عام الحكم، قابلاً للأمور والتعلقات المختلفة أو المتقابلة أضيف إلى الذات، وهي الحقائق اللازمة وجود الحق سبحانه، وهي لكمال حيطتها قديمة في القديم محدثة في الحادث، ومتناهية الحكم من وجه، وغير متناهية من وجه آخر، ومتحيزة في المتحيزات، وغير متحيّزة فيما لا يتحيّز، هذا إلى غير ذلك مما يقبله من النعوت المتقابلة والصفات المتباينة والمتماثلة، وهي أعني الحقائق المذكورة في التمثيل كالحيوة من كونها حيوة فقط، والعلم من كونه علماً فقط، وكذا الإرادة والقدرة والوجود والنورية والوحدة ونحو ذلك مما لا يخفى على من فتح له هذا المقفل. فهذا قسم أسماء الذات.

وما كان منها مشعراً بنوع تكثر معقول أو ملحوظ فهو من قسم أسماء الصفات، كالوحدة من كونها نعتاً للواحد لا من كونها عين الواحد، وكالكثرة سواء كانت في النسب والأسماء أو كانت ظاهرة الحكم والصورة معاً، وكالحيطة المعلومة في العرف من حيث الوجود والعلم والتعلق والحكم والظهور والبطون ونحو ذلك، وما فهم منه معنى الفعل على اختلاف صوره وأنواعه وجهاته بأي وجه كان فهو من قسم أسماء الأفعال كالقبض والبسط والقهر والخلق والإحصاء والإيجاد والإحياء والإذهاب والإماتة والتجلي والحجاب والكشف والستر ونحو ذلك وهذا ضابط جليل ونموذج عزيز لمن عرف ما ذكر، وهو يحوي على أمهات الحقائق والأصول الحاصرة، فاعرف قدره.

وظهور حكم القسمين الأخيرين أعني قسمي أسماء الصفات والأفعال يتعينان من اجتماع أحكام القسم الأول أعني أسماء الذات.

فشهود الحق سبحانه في ذاته الأعيان الثابتة التي هي معلوماته ومخلوقاته، عبارة عن رؤيته في حضرة علمه الذاتي من حيث عدم مغايرة علمه له ما يستلزمه ذاته من الحقائق اللازمة لوجوده التي هي أسمائه الذاتية ولوازم تلك الأسماء وتوابعها المسماة أسماء الصفات؛ ولوازم تلك أيضاً التي هي أسماء الأفعال، وأنواع الكيفيات والتعينات الحاصلة من الاقتران الوجودي وتداخل أحكام الأسماء

وتوجهاتها بصورة ما بينها من التناسب والتباين، وما يحصل من اجتماع تلك الأحكام والنسب أيضاً على اختلاف ضروب، كل ذلك وما يتضاعف فيه وجوه الإمكان وما لا إمكان فيه إلا من وجه واحد كما مر وما يتبع ذلك الاستلزام، وفي كم تنحصر أنواع تلك الاجتماعات والروابط ومن أيّ وجه تنحصر ومن أيّه لا تنحصر.

وهذا الشهود إلٰهي علمي ذاتي، شهود المفصل في المجمل والكثير في الواحد، والنخلة وثمرها وسعفها وما يتبعُها في النواة الواحدة، وكلها معدومة لأنفسها غير موجبة كثرة وجودية في ذات ربّها، فإنها بأجمعها نسب علمه المعقول، تعددها باعتبار صور المعلومات في ذات العلم بها، ولا وجود لشيء منها في غير ذات العالم، وكل ما تستلزمه تلك النسب العلمية والحقائق المذكورة أيضاً من التعينات والأحكام التي لها صلاحية التعيّن والظهور الوجودي بحسب مرتبة ما، وفيها أو مراتب كما ذكرنا من قبل هو صور الأعيان؛ والتابعة أحوال للمتبوع منها وصفات ولوازم، فاعلم ذلك.

وأما شهود الحق الموجودات فيما تميز عنه بتعينه فحسب، لا بغير ذلك، مما لا حكم للإمكان فيه إلا من وجه واحد، فهو شهود وجودي عياني كشهود الأشياء في ذات القلم الأعلى ووجود اللوح المحفوظ ونحوهما مما نزل عنهما، كالعرش والكرسي وكحديث آدم عليه السلام في أخذ الذر، فافهم.

وما يتوقف وجوده على الحق سبحانه فحسب إيجاداً وحكماً، فهو الذي ينضاف إليه حكم الإمكان من وجه واحد ويضاعف وجوه الإمكان وأحكامه على قدر الوسائط والشروط والتقدم والتأخر الاستعدادي المظهر والمثبت أولية الأشياء وآخريتها، وتعلق العلم بالشيء في الحضرة العلمية المجردة من حيث صلاحيته لقبول التعين الوجودي والأمر الإرادي والتوجه الإلٰهي وتوقفه على سبب أو أسباب هو شهود ذلك الشيء في مرتبة إمكانه.

ومعقولية مطلق هذا التعلق المذكور على الوجه المنبّه عليه هو شهود الأشياء على الإطلاق في حضرة الإمكان، فالإمكان والممكن والشهود والمشهود والتعلق والرؤية ونحو ذلك، كلها نسب في علم الحق لا أمور وجودية وعلمه في حضرة أحدية ذاته المنبّه على حكمها ليس بأمر زائد على ذاته، إذ لا كثرة هناك بوجه أصلاً، تعالى الله الواحد الفرد عما لا يليق به.

فما لا حكم للإمكان فيه ولا واسطة في حقه من مقام التركيب والقيد الزماني، هو عالم الأمر، وما زاد على ما ذكرنا وخالفه في هذا النعت المذكور، فهو عالم الخلق، فاعلم ذلك.

خاتمة التمهيد الكلي

ولما كان متعلق معرفة كل عارف والذي يمكن إدراك حكمه إنما هو مرتبة الحق سبحانه، أعني الألوهية وأحديتها أمر في كتابه العزيز نبيّه الذي هو أكمل الخلق مكانة واستعداداً فقال: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: الآية 19] منبهاً له ولمن تبعه على ما يمكن معرفته والظفر به. ومعلوم أن الألوهية مرتبة مرتبطة بالمألوه ومرتبط بها المألوه لما يقتضيه سرّ التضايف وأنها واحدة، لما يلزم من المفاسد أن لو لم يكن كذلك كما اتضح لأولي الألباب.

فتبيّن حينئذ أن متعلق طلبنا من حيث نحن إذا وفّقنا، هو أن نعرف نسبة مألوهيتنا من ألوهيته وحكمها فينا بنسبها المعبَّر عنها بالأسماء.

وهذا هو معرفة صورة ارتباط العالم بموجده وارتباط موجده به، وليس إلا من نسبة تجليه الوجودي المنبسط على أعيان المكونات حتى انصبغت بنوره، لاستحالة حصول غير ذلك من الحق كما مر ولهذا السر أمر سبحانه نبيه عليه السلام بقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ١١٤﴾ [طٰه: الآية 114].

فالعلم بالحق سبحانه وبكل شيء لا يقبل الزيادة إلا من حيث تفصيل المجملات وزيادة التعلقات الناشئة من اختلاف الوجوه والاعتبارات والنسب والإضافات، وهذا لا يصح إلا فيما يكون من الحق، وفيما ليس بواحد وحدة حقيقية، ولا يصح في حق الحق سبحانه من حيث وحدته الذاتية، فإن انضاف إليه فمن حيث نسب الألوهة والعلم والأسماء الآتي ذكر أحكامها ورقائقها والسابق ذكر أصولها ومراتبها.

فاستحضر ما سمعت وأضفه إلى ما يسرد عليك، وراع نسبة الكلام بعضه إلى بعض، ولا تنفّر مما يتوهم فيه من التكرار، ففي ذلك أسرار وما نبأ عنه الفهم فسيكشفه التوفيق، إما بالفتح الإلٰهي بدون واسطة معلومة، أو بواسطة المعاودة والتثبت والاختبار المتفرع عن نور الإيمان المحقق والفطرة الإلٰهية، وكذلك فلا تستنكر الترتيب، فليس عن تعمل، بل الأمر كما نبه عليه في أول هذا المسطور،

والْحِق آخر الكلام بأوله وأوله بآخره، واجمع نبذه المبثوثة فيه، وانظر ما يبدو لك من المجموع آخراً تكن من الأولياء المهتدين.

واعلم أن هذا الكتاب لم يوضع لكافة الناس وعامتهم، بل ولا للخاصة، ولكن لقوم هم من خلاصة الخاصة، ينتفعون به في أثناء سلوكهم، قبل التحقق بغاياتهم، ويتذكرون بنكته سرّ بداياتهم فَيَكْملون ويُكَمّلون، ويشكرون ويستزيدون بما يستبصرون فيزدادون.

وبعد، فاسمع الآن سرّ الجمع والوجود والإيجاد والترتيب، والسر الغائي المقصود ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: الآية 4].

باب كشف السرّ الكلي وإيضاح الأمر الأصلي

اعلم أن أول المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبة الجمع والوجود، وقد يعبّر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمع ومقام الجمع ونحو ذلك؛ ونسبة حكمها وأثرها إلى ما يليها من أمهات الحقائق الإلٰهية والكونية كالوجود العام وأم الكتاب ونحوهما نسبة الذكورة إلى الأنوثة، والمجموع أمر واحد راجع لذاتٍ واحدة.

وللذات المشار إليها من حيث الرتبة الكلية اعتباران ونسبتان كيف شئت قلت اعتبارها من حيث جمعها المنبه عليه، وإحاطتها أيضاً ووحدتها، واعتبار كونها ليست غير الحقائق المذكورة التي اشتملت عليها، فمن حيث نسبة الجمع والإحاطة تسمى حضرة الجمع ومرتبة أحدية الجمع التي تليها حضرة الألوهة، ونحو ذلك.

ومن حيث إن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المكوَّنات ليس سوى صورة جمعية تلك الحقائق تسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقائق الممكنات، وهذا من باب تسمية الشيء بأعم أوصافه وأوليها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفهيماً، لا إن ذلك اسم مطابق للأمر في نفسه. وأما الاسم النور والظاهر وأمثالهما؛ فصور أحوال هذه الذات ومراتب تعينات لها؛ فافهم.

ولكل حقيقة من حقائق العالم والأسماء الإلٰهية أيضاً من حيث الرتبة الكلية اعتباران أو حكمان كيف قلت: **أحدهما**: نسبة الافتقار والطلب من حيث التوقف في الظهور على السوى، **والآخر** نسبة حكم التعين والقبول للأثر والطلب حيث كان يستلزم حكم الحاجة وينافيه الغنى المطلق، لكن قد يكون الفقر ظاهر الحكم مع عدم التعلق بالغير كافتقار الشيء إلى نفسه فهو غنى عما سواه، وإن لم يعر عن حكم الحاجة، **وبين الطلبين فروق**:

منها: أن المفتقر إليه من حيث الحضرة الإلٰهية ليس شيئاً معيناً يكون هو قبلة الطلب بخلاف الطلب والفقر الكوني فإن قبلته ومتعلقه حضرة أحدية الجمع والوجود لا محالة، عرف الطالب ذلك أو لم يعرف، وكل ذلك مراتب نسبية لا

وجود لها في عينها من حيث الانفراد.

وظهور الحكم الجمعي يسمى وجوداً عينياً وليس هو سوى صورة النسبة الاجتماعية لا أمر زائد لكن على وجه مناسب لتلك الجمعية أي جمعية كانت سواء سميت خاصة أو عامة شاملة، وحكم التوقف يشمل الحضرتين كما ذكر.

ثم إنه إذا اعتبر معتبر بعد الاطلاع المحقق بما شاء الله من الطرق كل حقيقة من حقائق الحقيقة الأصلية الجامعة المذكورة من حيث أحديتها، ألفاها حقيقة غيبية من حقائق مرتبة الجمع المشتملة على حقائق الأسماء الذاتية، وباعتبار إضافة النسبة الجامعة إلى ما تليها من الأسماء الذاتية مجموعة في العلم لا في الخارج، تسمى حضرة الهوية وحضرة الذات ونحو ذلك على ما مر.

والجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعيّنات لاستحالة ذلك فإنه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً، لأن الواحد في مقام وحدته الحقيقية التي لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم، ولا يدركه سواه ولا يتعلق به إلا هو.

ويتعذر معرفة هذه الذات أيضاً من حيث عدم العلم بما انطوت عليه من الأمور الكامنة في غيب كنهها التي لا يمكن تعينها وظهورها دفعة بل بالتدريج فإن للوجود الإلٰهي والحكم الجمعي الذاتي بحسب ظهوره لكل عين وبحسب تعيّن ظهوره في مرتبة كل كون على نحو ما سبق التنبيه عليه تجلياً خاصاً وسراً لا يمكن معرفته مطلقاً إلا بعد الوقوع، حتى أن معرفة حال العين التي عرض لها الوجود الإلٰهي وانسحب عليها الحكم الجمعي المذكور قبل انصباغها بالنور الوجودي وقبل معرفة الوجود والحكم المنبه عليه بالنسبة إلى عين أخرى، لا يكفي في تمام المعرفة بها معرفة ما أشرت إليه دون حصول الاجتماع التوجهي الأسمائي والقبول الكوني العيني بالفعل وإدراكه ظاهراً، فإن الأمر كما قلنا ظاهر بنسبة الاجتماع، وحكمه الظاهر من حيث الجملة والعموم من الطلب الكامن في الحضرتين، ومن حيث التفصيل والخصوص من التعينات الخاصة المستجنة في غيب ذات الحق سبحانه، الكامنة عن أعيان خاصة، والظاهرة لأعيان خاصة، والمتعين بذلك أمر جزئي، وسألمع ببعض أسراره فيما بعد إن شاء الله.

والأمر في ذلك عبارة عن جمعية أو تأليف، فإما معنوي كاجتماع حقائق مفردة ومعان مجردة؛ وإما صوري مادي أو شبيه به، فالشبيه بالمادي هو اجتماع

الأرواح النورية من حيث قواها وتوجهاتها، ومن حيث مظاهرها المثالية التي تتراءى بها أيضاً، وذلك لتوليد الصور العلوية والأجسام البسيطة، والمادي ما بعد ذلك وثمرته إظهار الصور الطبيعية المركبة، وكلها في الأصل والتحقيق تابع لاجتماع غيبي معنوي شبيه من وجه بالتركيب.

فكل اجتماع على هذا الوجه عند المحقق تركيب، ولكل تركيب صورة هي ثمرة ذلك التركيب، ويلازم الصورة حكم تنفرد به وإن شاركها غيرها في بعض نسب مطلق الحكم والتركيبات في كل حضرة ومقام لا نهاية لها، فالصور التي هي النتائج لا نهاية لها، فالأحكام اللازمة المتجددة لا نهاية لها وإن كان الجميع يرجع إلى أصول حاصرة وأمهات متناهية.

فالأمر إما اجتماع عدة معان وإما اجتماع أجزاء جسمانية وحقائق وقوى روحانية على نحو خاص لم يكن من قبل ذلك يظهر بحسب الحضرة والمقام الذي به وفيه يقع ذلك الاجتماع ويتم.

ومتى تحققت سرّ الجمع وحكمه مما ذكر ويذكر؛ عرفت ما أشير إليه ويتضح لك أمور شتى:

منها: تيقنك أن معرفة الشيء من كونه لا يتناهى: هو أن تعرف أنه غير متناه؛ والغير المنضبط أنه غير متعيّن ولا منضبط، وإلا فلم يكن عرف كما هو.

ثم اعلم أن للحق سبحانه من حيث أسمائه الذاتية التي لا توجه له إلى أمر وتأثير بدونها بحسب كل مرتبة وحقيقة قابلة أو قل مجلىً كيف شئت اجتماعاً خاصاً كما ذكر وحدانياً في الظاهر لا في الباطن، مُظهراً من كامن سرّها المجهول، تعيّن الحكم عليه وحصره لا المجهول مطلقاً نتيجة خاصة تسمى حكماً باعتبار وتضاف إلى الممكن المخصص من كونه، وفي مرتبته ظهر وتعين، وبحسبه لا بحسب الظاهر ومقتضاه، إذ ليس ثَمَّ اقتضاء متعيّن ولا أمر يقبل الحصر بالتعيّن فيتعين، وتسمى أيضاً باعتبار آخر صورة وباعتبار آخر في عالم آخر نفساً وروحاً، وفي عالم آخر مزاجاً، وفي الحضرات الربانية وجهاً خاصاً وتجلياً خاصاً وظهوراً أسمائياً ونحو ذلك، وسيتم بيان هذا الأمر فيما بعد إن شاء الله، ويختلف الأمر كما قلنا بحسب المراتب التي يقع فيها الظهور ويبدو لها تعين.

وسرّ هذا الأمر أن كل صورة تدركها كيفما أدركتها وسواء أدركتها فيك أو فيما خرج عنك في علمك باعتبار فليس إلا نسبة اجتماعية في مرتبة ما من المراتب،

وكذا ما علمت وما به وعنه نطقت وغير ذلك؛ اللهم إلا أن كملت وصرت إنساناً كاملاً، فلك إذ ذاك جمعية تختص بك تستوعب كل جمعية وحكم تنفرد به؛ هو منبع كل حكم ومستوعبه لا يشاركك فيه، وسيقص عليك من أنباء هذا الأمر ما يرتفع به عنك الاشتباه إن شاء الله.

فإن أنت تدبرت هذا الفصل واعتبرت ما ضمّن من الأسرار بنور الحق ولم تغفل عنه تكن ممن ترى الحق في كل شيء جهاراً علناً، واستحضر الآن ما عُرّفتَ به من قبل: أن الطلب الأول الآلي من حيث الاجتماع الأسمائي بالتوجه الذاتي؛ حالٌ ذاتيّ للأسماء لا لموجب خارجي، إذ ليس هو ثم، لكن على الوجه المنبّه عليه في سر الطلب وهو في الأصل ميل معنوي بحركة غيبية من إحدى الحقائق الأسمائية الأصلية المذكورة بقوة النسبة الجامعة لظهور حكم الاتصال والاجتماع بين سائرها على ما بينها من التباين والاختلاف، ليظهر صورة جملتها ويظهر مسماها من حيث تعينه في المرتبة الجامعة لها من غيبه وحماه الأعز، مع أنه ليس هناك «من» ولا غيره كـ«في» و«إلى» ونحوهما، ولكن المراد التفهيم والتوصيل، والعبارة لا تفي بالكشف عن الأمور المشهودة، وقصارى الأمر التقريب والتنبيه، وبالقدر المشترك من الأمر الأصلي بين المتخاطبين تقع الفائدة على اختلاف صورها في المحجوب والذائق.

ثم نقول: فالميل الأول المذكور المنسوب إلى الأسماء الذاتية هو الإرادة والتعلق الخاص من النسبة الجامعة، المُظهر حكم الميل من إحدى الحقائق في الكل، هو باعث المحبة المتعلقة بكمال الجلاء والاستجلاء، المتوقف حصوله على الظهور، لكن على ما ستعرفه من مسألة الإنسان الكامل في آخر الكتاب إن شاء الله.

وهذا الأمر هو المنبّه عليه في سر الأولية بـ«**أحببت أن أعرف**»[1] والمحبة لا تتعلق بموجود أصلاً، لاستحالة طلب الحاصل على ما سبقت الإشارة إليه من وجه، ويأتي أيضاً.

ثم اعلم أن متعلق الضمير في التاء من «أحببت» النّسب الربانية بصفة الطلب للمربوب، لما علمت أن المتضايفين لا يثبت أحدهما ولا يعقل بدون الآخر وجوداً وتقديراً وهكذا هو الأمر في كل ما يقتضي التضايف من الحقائق والنسب والمراتب

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (2016) [2/ 173] ولفظه: «كنت كنزاً لا أُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت خلقاً فعرّفتهم بي فعرفوني»، وفي لفظ: «فتعرّفت إليهم فبي عرفوني».

والنعوت والصفات وغير ذلك.

وأما الصورة الوجودية الظاهرة لنفسها الحاصلة من الاجتماع الأول الأسمائي المذكور فهي صورة الرحمٰن، والتجلي هو من الله مسمى الأسماء المشار إليها، ومرتبة التجلي المذكور هو المسمى بحقيقة الحقائق، وفي التحقيق الأوضح هي الرتبة الإنسانية الكمالية الإلٰهية المسماة بحضرة أحدية الجمع.

فالرحمٰن اسم لصورة الوجود الإلٰهي من حيث ظهوره بنفسه، والرحمة نفس الوجود، والصفة الربية خفية الصورة ظاهر الحكم، وأول ظهورها لها فيما تعيّن بها وتعينت به، فشهد الشيء نفسه ومظهره بالتعيّن مسمى بالرحمٰن، فالرحمٰن للوجود كما بيّنا، والاسم الله للمرتبة والحقيقة الجامعة: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسرَاء: الآية 110] فكل مرتبة واسم وأمر يتعلق به الدعاء ويكون قبلة للسؤال لا يخلو من حكم هذين الأصلين، وإليهما ينضاف وينتهي أمره، وهما الوجود والمرتبة جمعاً وفرادى على ما لُوّح ببعض سرّه من قبل.

فكلٌ متوجه إليه بأي نوع كان وأي وجه وقع فهو مدعو، وكل توجه دعاء، وكل متوجه داعٍ، فاعلم ذلك وتدبر شمول حكم ما نبهت عليه، تُفز بالعلم الغريب، وسيأتي بيان سر الدعاء ببسط أكثر من هذا في ما بعد إن شاء الله.

ثم إن الاسم الرحمٰن باعتبار انبساط نوره في الخلاء على الممكنات المعلومة وظهورها به وتعيّنه وتعدّده بحسبها مع وحدته في نفسه يسمى عند أهل التحقيق نَفَساً، كما نطقت به النبوة تفهيماً واعتباراً بحكم الطبيعة عندنا وفي نشأتنا؛ وهما الميزانان المشار إليهما في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصّلَت: الآية 53] فإن أول ما يظهر حالة التكوين الذي هو الاجتماع الأسمائي بالتوجه الإرادي في الأصل، والنكاح والتولد عندنا البخار، فمن حيث إن الموجودات كلمات الحق سبحانه، فإن أصلها النفس الرحماني وظهورها بـ«كن» وهو القول الإلٰهي لكل مرادٍ تكوينه، فكل مكوَّنٍ فهو عينُ كلمة المكَوِن اسم فاعل، وتعددت الحروف والكلمات بحسب تقاطع النَفس في مراتب المخارج أولاً، وبحسب التركيب علماً وذهناً ثم حساً آخراً في الأصل؛ بحسب ما يليق به وعلى نحو ما أرانا وكشف لنا سبحانه وفينا؛ من كوننا مخلوقين على الصورة بحسبنا في حالتي حجابنا وكشفنا، فافهم أيها اللبيب تفز بالسّر الغريب.

ثم نرجع ونقول: فالنفس المذكور بالنسبة إلى مطلق النشأة الكلية الوجودية والموجودات الكونية الصادرة من الرب سبحانه التي هي كلمات نفسه وحروفه بخارٌ عامٌ هو نتيجة الاجتماع العام الواقع بين الأسماء الذاتية بالتوجه الإلٰهي الغيبي الحُبّي الإرادي، ويسمى النكاح الأول، ومنزل التدلّي ومرتبة العماء، وحضرة نفوذ الاقتدار، ونحو ذلك على ما لُوّحَ بسّره من قبل.

وهذا البُخار النفسي الكلي الرحماني ليس مما يدرك ظاهراً وتتعيّن له صورة مشخصة للطفه وكليته، هذا مع أنه سار بالحقيقة في كل ما يوجد، كما وردت به الإشارة الربانية في قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ- لسريانه في ما خلق دون حلول - ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: الآية 14] بكيفيّة السريان وحكمه بالسريان، وهو أعني النَّفَس المذكور وإن لمْ يتعيّن له صورة تُدرك في الظاهر، فإنه لا يشك في أثره، وفيه من يعرفه من أهل الشهود كالهواء عندنا.

واعتبر في نسخة وجودك إذا لم تكن من أهل الكشف والشهود صعود البخار من التجويف القلبي الذي هو حامل الروح الحيواني ومُظهره. وانظر رقيّه إلى الدماغ وكون التجويف الدماغي لا يزال معموراً به ما دامت الحياة لصاحبه. وانظر أيضاً حيلولة البُخار المنبسط من القلب في تجويف الرأس بين الالتفات النفساني والروحاني وبين العالم الظاهر، وكيف ينفتح في مستقر القوى من الدماغ الصور الخيالية بتصوير القوة المصورة حسب ما انتقش في ذات الروح، وانطبع فيه ما اكتسبه بالمحاذاة تارة بمقابلة العالم الأعلى وتارة بالعالم الأسفل، والمجموع كل ذلك مناماً مرة ويقظة أخرى، مع أن الحضرات هي هي، ومنها تستنزع المواد العلمية والخمائر الكونية، وإليها تستند البراهين الشهودية والنظرية.

والمح أيضاً كيف تظهر بالآلات المعلومة وبدونها من الذهن إلى الحس غرائب التركيبات الغير المتناهية بالصور المحسوسة والخيالية الذهنية؛ وكونها ترجع إلى كليات محصورة مع عدم تناهي الأشخاص.

واذكر ما نبهت عليه من امتلاء الخلاء المتوهم بالنَّفَس الرحماني؛ وتعيّن وجود المكوَّنات بالقول الرباني، وتدبّر عموم هذا الحكم وحيطته بحيث لا يخرج شيء عنه عاماً في مطلق الكون وخاصاً في نسخة وجودك ونشأتك الجامعة التي هي الأنموذج الأتم والمثال الشامل الأعم؛ وتذكّره كلّياً أوّلياً أزلياً تحظ بالسّر الجليل، وعلى الله قصد السبيل.

فالنَّفَس من حيث مطلق الصورة الوجودية الظاهرة أول مولود ظهر عن الاجتماع الأسمائي الأصلي المذكور من حضرة باطن النَّفَس وروحه.

ومن اطلع على هذه الحضرة، علم المفردات الأصلية الأوّل التي هي المادة لتركيب المقدمات المنتجة صورة الكون، ويعلم أن حدود تلك المقدمات أحكام الأسماء الأربعة الذاتية، والحد الأوسط النسبة الجامعة من حيث سريانها بالتوجه الإرادي في باقي الأسماء الأصلية المذكورة؛ والتكرار المشترط في الإنتاج هو الترداد النكاحي المنبّه عليه، وبالتّرداد يتثلّث صورة المربع لسريان أحد الأربعة في الثلاثة وخفائه فيها، لتصح النتيجة ويحصل الأثر، فإنه لا أثر لظاهر من حيث صورته كما مر، فعند الخفاء تحصل الفردية التي هي شرط في الإنتاج على اختلاف ضروبه الظاهرة والباطنة.

واختلاف مراتب النكاح، وهي أربع:

أولها: التوجه الإلٰهي الذاتي من حيث الأسماء الأُوَل الأصلية التي هي مفاتيح غيب الهوية الإلٰهية والحضرة الكونية.

وثانيها: النكاح الروحاني.

وثالثها: [النكاح] الطبيعي الملكوتي.

ورابعها: [النكاح] العنصري السفلي، وكل من هذه النكاحات أخص مما قبله.

وليس للنكاح مرتبة خامسة غير معقولية جمعيتها وتختص بالإنسان، والنتيجة في الأصل مطلق الصورة الوجودية وفي ما نزل الوجودات المتعينة، والاختلاف بحسب النكاح وهو سر الجمع المذكور، وحكمه في كل مرتبة بالسريان بحسب ما تقبله تلك المرتبة، ولذلك يظهر التفاوت في الجمعيات؛ فيكون بعضها أعم حكماً وأكثر إحاطة.

مثاله: روح ظهر عن توجّه إلٰهي من حيث مائة مرتبة أسمائية، فإنه أكمل وأتمّ منْ روح ظهر من توجه إلٰهي من حيث عشر مراتب أسمائية، هذا إذا كان الجميع من الأسماء التالية التفصيلية، وأما إذا كانت من أمهات الأسماء الأصلية، فإنها وإن قلّت عدداً تكون أقوى أثراً وأعظم حكماً، وهكذا الشيء الذي ظهر عن الحق من حيثها كان ما كان، فافهم.

وأيضاً كلما قلّت الوسائط بين الشيء وموجده وضعف فيه حكم الإمكان،

ظهرت قوة حكم الجمع الذاتي الأحدي، الذي هو ينبوع الأسماء المتفرعة والمراتب الصفاتية المتعددة بخلاف ما ليس كذلك.

وهكذا الأمر في الجمعيات الواقعة في عالم الصور، فالصورة المؤلفة من جوهرين أو أربعة لا تقوى قوة الصورة المؤلفة من ألف جوهر، إذا اتفقت الجواهر في المرتبة والحكم، والصورة المؤلفة من جواهر بعضها يشتمل على قوة مائة جوهر من أمثاله، كما أشير إليه في الأسماء آنفاً، لا تضاهيها صورة مؤلفة من جواهر ليست كما ذكرنا، وإن حصل التماثل في العدد، فافهم.

ومتى حصل تناسب بين أحكام المراتب الاعتدالية كلها، أعني مرتبة الاعتدال المعنوي ثم الروحاني ثم المثالي والملكوتي ثم الحسي الطبيعي والعنصري ولم يظهر غلبة فاحشة لإحدى المراتب على البواقي بحيث تُستهلك أحكامها في حكم تلك المرتبة الغالبة، واجتمعت الأحكام كلها في نكاح إنسان ظاهر غير منحرف، ومنكوحة ظاهرة المحل في موضع مناسب لما ذكرنا، وعقيب تناول غذاء طاهر ومعتدل أيضاً؛ ظهرت صورة إنسان كامل، واستهلكت أحكام الوسائط والمراتب في ضمن توجه الحق إلى إيجاد تلك الصورة، بل قبلت تلك الهيئة الاجتماعية المتعلقة والمتخيلة من اجتماع أحكام المراتب وخواصها، والمراتب التفصيلية التالية لها من الحق فيضاً مطلقاً طاهراً وظاهراً بأحكام الجميع وصورها وآثارها قبولاً معتدلاً، فكانت تلك الصورة مرآة للجميع ومنصبغة بخواص جملتها، انصباغاً مبقياً لكل أحكامها، مع عدم تغيّر طارٍ على الفيض والتجلّي الإلٰهي الصادر من المرتبة الإنسانية الكمالية، فافهم.

فهكذا هو ظهور صورة الإنسان الكامل، وسأذكر تتمة الكيفيات والأحوال المتعلقة بإيجاد الإنسان الكامل وغيره في أواخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: السّر الجمعي هو الأصل في كل شيء ظهر بالوجود، فاستحضره ولا تغفل. وهذا تنبيه على سر الاختلاف بحسب الناكح، وثم اختلاف بحسب النكاح، وقد عرفتك ما هو في كل مرتبة وبحسب المنكوح، وهي إما النسب والحقائق المجتمعة أو الأجزاء المؤلّفة والمركبة؛ وبحسب المحل والمقام الذي وقع فيه الأمر وحصل إليه التوجه، وهو المرتبة.

وإذا عرفت ما ذكرنا؛ بان لك أن المسمى اجتماعاً أولاً هو حكم النكاح الأصلي؛ والاجتماعات الجزئية نكاحات جزئية ونتائجها مثلها، وهي الوجودات

المتعينة، وكل يعمل على شاكلته؛ ولا ينتج شيء ما يضاده حقيقة كما مر.

وإذا تفصل لك هذا الفتح وعلمت ما سبق ذكره في التركيب وسرّه؛ وما سنذكره في التناسب والتنافر، علمت النكاح المنتج وغير المنتج بالنسبة؛ والتام الإنتاج والناقص والدائم والمنقطع والعقيم وسرّه إن شاء الله؛ وعرفت سبب انقراض ما ينقرض من الأمور الوجودية بسرعة؛ وسبب دوام ما يدوم منها إلى أجل قصير أو طويل ولا إلى أجل ولهذا الأصل العزيز تفصيل يطول ذكره، والذي لوّحت به إنما هو نموذج كلي ومفتاح عَليّ لا غير، لكن سأزيد هذا السر بياناً في ما بعد إن يسر الله ذلك ثم أرجع إلى تتميم ما قُصد إيضاحه بطريق التنبيه.

فأقول: إن النَّفَس المذكور إن اعتبر من حيث ظهور صورته وروعي فيه اسم ما شبه به حتى يستحضر النَّفَس ضباباً، فإنه يصدق عليه إذ ذاك اسم العماء ويكون حكم النسبة الربية منطوية فيه انطواء المربوب فيه وإن كان إنما تعيّن منه وظهر عنه. ولسان هذا المقام قوله عليه السلام وقد سئل: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه، قال: **«كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء»**[1].

فالعماء في اللسان: السحاب الرقيق، وهو نَفَس متكاثف، فأخبر ﷺ أنه عماء، ونفى أن يكون كالعماء المعلوم عندنا، إذ لا خلق بعدُ هناك، فإنه جواب لمن قال: أين كان ربنا قبل أن خلق خلقه؟ فلم يكن لكون ما، إذ ذاك ظهور أصلاً، وإلا لما صح الجواب، والجواب صحيح تام والأمر مشهود للمحققين كما ذكر ﷺ.

وهذه الظرفية المذكورة والمظروفية سرّها شبيه بالتجلي الموسوي الذي قال الله تعالى فيه: ﴿أَنْ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٨﴾ [النمل: الآية 8] فهو تعالى متجلٍّ في النار وحول النار ومنزّه عن الجهة والمكان، والحصر حالة تقيده بالمظاهر وتجليه فيها، فافهم واحضر مع ما أخبرك من أنه مع كل شيء ولا تتحكم في ما أخبرك به عن نفسه بعقلك، ولا تظنن أنه يلزم من عدم معرفتك بما قيل عدم صحته، أو من عدم وجدانك ما ذكر لك عدم وجوده، فغيرك قد وجد؛ بل قد شهد؛ بل قد استمر شهوده وساعده في ما أدرك شرعة شرعه وعقله ومشهوده.

---

(1) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الأخبار عما كان الله فيه قبل خلقه السماء. . . ، حديث رقم (6141) [14/ 9] ورواه الترمذي في سننه، باب ومن سورة هود، حديث رقم (3109) [5/ 288] ورواه غيرهما.

ثم اعلم أن الحكم في ما ذكر من أمر التجلي والمظاهر، ويُذكر، سارٍ من الحقيقة الجامعة صاحبة الجمع والوجود والغيب والظهور، وهي لا تتقيد باسم ولا صفة كما مر من قبل ولا يحكم عليها بحكم معيّن إلاّ ويقبل بالذات إطلاق ضد ذلك الحكم عليها، ونسبته إليها مع أحديّة حال وعين ونسبة ووجه وزمان أيضاً إذا اقتضى ذلك بعض الحضرات الأسمائية والأحكام الموطنية الحكمية.

ثم إنَّ العماء المذكور المسمى بالمادة الإمكانية المنطوية فيه كمرآة غيبيّة وانبساط الصورة الوجودية الكونية بتلك المادة وفيها، هو كون ظاهر الحق سبحانه كالمرآة والمجلى لباطنه، فمن حيث تسمية صورة النَّفَس مادة إمكانية هي غير الحق بنسبتي البطون والظهور والغيب والشهادة، وقد عرفت حكم الباطن والظاهر، فاعرف منهما نسبتي الشهادة والغيب.

فإذا كان مشهودك الحق، قلت: هو الظاهر والباطن، وإذا لحظت التعدد الكوني وحجبتك الكثرة عن الأحدية وتعذر عليك مشاهدة كل منهما في الآخر لعدم تمكنك في شهودك قلت: عالم الغيب والشهادة، وقد سلف لك أيضاً في سرّ الإمكان والممكن والتجلي والتأثير ما فيه غنية. فالعين واحدة والمرجع إلى أمر واحد؛ والتغاير نسبي لا حقيقي، والوجود الذي ذكر لك خبره مرآة أيضاً؛ لظهور حكم التعيّنات الإمكانية والاختلافات الصورية العينية والتفاضل والتفاصيل الاستعدادية الجملية منها غيباً والتفصيلية شهادة؛ وعلى نحو ما سبق التنبيه عليه في سر الاجتماع من قبل. فشاهد الحق في ظاهرية باطنه من كونها مجلاه ومنزل نفوذ اقتداره مرتبة الإمكان بما حوته من الأعيان الثابتة المتميزة بالتميز العلمي الأزلي وأحوالها أيضاً معها، فإنها حقائق ممكنة كهي.

ومن جملتها: حقيقة الترتيب المستلزم لحقيقة التقدم والتأخر والتوسط النسبي؛ كاستلزام كل عين عين أحوالها؛ لانسحاب حكمها عليها ودخولها تحت حيطة تلك العين وتبعيتها لها؛ وهذا من أخفى أسرار هذه المسألة، وقد تقدم فيها تلويح، ولا تعرف إلا ببحث تفصيلي ونور آليّ.

فعلم الحق سبحانه بالعلم الذاتي والتعلق الأزلي بها ومنها، ما يقتضي البروز في الرتبة الأولى الإيجادية كالقلم الأعلى فأبرزه، والأمر فيه من جانب الحق سبحانه عبارة عن استجلائه في عمائه المذكور من كونه مجلىً لباطنه؛ أول تعينات وجوده في أول مجاليه الممكنة؛ فشهد في ذلك الممكن الأول ما سيظهر من العماء من

التعينات العلمية بالصورة الوجودية في عالمي الأرواح والأجسام مما يستوجب الظهور بالإيجاب العلمي والقدم الأصلي مقدراً على التعيين أو غير مقدّر.

فلما ظهر القلم الأعلى على النحو المنبّه عليه بالتوجه المشار إليه؛ تبعه في الظهور انضياف حقيقة الانبعاث إلى التوجه السابق؛ صورة عين الحقيقة اللوحية النفسية، وذلك مع سريان أحكام الأسماء والمراتب المذكورة المستندة إلى الغيب الجمعي الوجودي الإلٰهي المجهول المعلوم الذي هو ينبوع الآثار كلها.

ثم أقول: وصورة الأثر الأول هو الوجود المنبسط على الأكوان الظاهر مما نبهت عليه، والاختلاف المدرك في الوجودات المتفرعة عن الوجود الواحد راجع إلى اختلاف الحقائق الكونية القابلة؛ ليس لاختلاف الوجود في نفسه؛ ولا لأن ثمة وجودات كثيرة مختلفة بالحقائق، فإنه ما ثم إلا وجود واحد ظهر بسبب اختلاف حقائق القوابل مختلفاً ومتكثّراً متعدداً، مع أنه في نفسه من حيث تجرده عن المظاهر لا يتعدد ولا يتكثر. وهذا الأثر المذكور دائم الظهور عن غيب ذات الحق كما مر، وهو المسمى بالتجلّي السّاري في حقائق العالم علواً وسفلاً على حسب الترتيب الواقع، وهو المعّبر عنه أيضاً بالفيض والإمداد الإلٰهي؛ المقتضى قوام العالم وبقائه، وسأنبهك على أكبر أسباب البقاء وسبب النفاذ بتلويحٍ مختصر.

فأقول: ليعلم أن للحقائق الكونية والمراتبِ الأسمائية ونسبها في ما بينها بأجمعها تناسباً وتنافراً ذاتياً غير مجعول.

فالتناسب يستدعي ظهور حكم الجمع الأحدي الأسمائي الإلٰهي المذكور من قبل، فيسمّى ذلك الظهور في مرتبة تلك الحقيقة الكونية أي حقيقة كانت من حقائق الممكنات وجوداً معيناً يلازمه البقاء بحسب التناسب؛ المبقي صورة الاجتماع؛ المستلزم ظهور حكم الجمع الأحدي المذكور؛ ولكن بموجب حكم المرتبة التي حصل فيها ذلك الاجتماع؛ إما بين الأجزاء وإما بين جملة من الحقائق، حتى ظهر بواسطة ذلك الاجتماع سرّ التجلي الجمعي المذكور، كظهور السواد حال اجتماع الزّاج والعفص والماء، وظهور العناصر باجتماع حقائقها الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ووقوع ذلك الاجتماع أولاً في مراتب كلية، لكون الاجتماع واقعاً بين حقائق غيبية، فيقال لصورة ذلك الاجتماع وما ظهر به من سرّ التجلي الوجودي المذكور: ماء ونار وهواء وأرض، ويقال لما وقع من صورة الاجتماع في المراتب التالية لهذه الكلية: معدن ونبات وحيوان. وكل ما تنزلت

صور الاجتماع في المراتب الجزئية وبرزت أحكام الكثرة المتفرعة عن الحكم الأحدي؛ انتشت الأسماء والأحوال والكيفيات، واختلفت التّشخصات لاختلاف صور الاجتماعات. واشتُرط في بقاء بعضها ونفاده حكم الاسم الدهر وتعينت الآجال بتعيّن صور الزمان التابعة لحكم قوة ما به التناسب، وهو الأمر الذي تشترك فيه الأشياء المجتمعة اشتراكاً يقتضي التوحد وعدم الامتياز ودوام الجمع.

وأما **التنافر**: فهو بغلبة حكم ما به الامتياز المنشىء للتعدد، ويقتضي عكس ما ذكرنا في التناسب، فيكون عنه الموت، وهو الافتراق بين الأرواح والأشباح والفناء والعدم، وهو افتراق الصورة المنتشئة من اجتماعات أجزاء جسمانية أو حقائق وقوى روحانية كما مر.

وأما **التفاوت** في التقدم والتأخر والبطء والسرعة والبقاء والنفاد، فبحسب التفاوت في المناسبة وظهور حكمها وحكم ما مر ذكره؛ وبحسب ارتفاع حكم ذلك. والمراد في الحقيقة للحضرتين: الإلٰهية والكونية، ومنهما هو ما يتعين بالوقت المطلق والحال؛ وهما الدهر والشأن الإلٰهيان، وبالواقع في كل وقت معيّن وحال خاص، وهما نسب الدهر والشأن المذكورين ورقائقهما.

وكل جمعية من الجمعيات المظهرة صورة وجودية على النحو المذكور، سواء سميت كلية عامة أو جزئية خاصة، فإنها مستلزمة لحكمين:

أحدهما: هو مما يشعر بالمناسبة التي بينه وبين أجزاء تلك الصورة الوجودية أو حقائقها التي ظهرت هذه الصورة من اجتماعها.

والحكم الآخر: ليس مما يعلم كل أحد نسبته وسببه أو يشعر بها على التعيين.

وذلك هو حكم التجلي الخاص المتعيّن بتلك الجمعية الخاصة في مرتبة النتيجة، وهو المعبّر عنه بالوجه الخاص الذي للحق سبحانه في كل موجود، ومن حيث ذلك الوجه ثبتت المعية الإلٰهية والقرب الأتم المرجح على القرب الوريدي والعلم بالجزئيات والحيطة والشهادة وغير ذلك.

وقد لوّحت ببعض أسراره من قبل؛ ويسمى هذا الحكم الذي لا يتعين الشعور به، الذي هو أثر الوجه الإلٰهي المذكور في الغالب عند الجمهور بالخاصية؛ المختصة بكل فرد فرد من الأوجه والصور والأرواح، مع الاشتراك الواقع بينها في حقائق ما تألّفت منه تلك الصورة والمزاج وذلك الموجود كان ما كان.

والضابط في هذا السر: أن كل ما يشارك النتيجة فيه المقدمتين؛ والولد والوالدين من المواد الكلية وحقائقها الأصلية؛ فذلك هو الذي قد يعرف ويشعر بسرّه ويدرك فيه وجه المناسبة بظهور حكمها، وكل ما يتفرد به الولد دون الوالدين؛ والنتيجة دون المقدمتين؛ والثمرات دون أصولها؛ فهو سر الوجه الخاص الإلٰهي الذي قبله ذلك الممكن بخصوصيته التي يمتاز بها عن سائر الممكنات، وهو من وجه باعتبار ما قررنا ثمرة الاجتماع المعين لإظهار العين الثابتة المتعينة بالوجود العيني على مقتضى سابق التعين العلمي الأزلي.

وسبب ظهور هذه الخواص ونحوها، المراتب التي هذه الموجودات المتعينة الظاهرة بها وفيها ومنها؛ وبحسبها مظاهرها؛ وظهور تلك المراتب فيما بينها ولبعضها من بعض؛ متوقف على الوجودات المتعينة والأمزجة المذكورة، لتوقف ظهور الوجودات على اجتماع عدة أجزاء وحقائق كما مر، وبحسب ما يستدعيه استعداد هذا المتعين.

وأعظم الجمعيات الظاهرة صورةً في البسائط: العرش المحيط، وأصغرها: الجزء الذي لا تجزىء من الجسم المحيط البسيط، وأعظمها في المركبات التام التركيب: النشأة الإنسانية العنصرية، فإن ظهور الإنسان من حيثها يتوقف على اجتماع سائر الحقائق وأحكام جميع المراتب، وأصغر الجمعيات في المركبات أصغر ما يتولد من الحيوان، والسر في توقف ظهور الموجودات على الجمعية وبها لا عن محض الأحدية ما وردت به الإشارة في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يس: الآية 36] فافهم واستحضر ما سبق التلويح به غير مرة، تكن ممن علم بتعليم الله تعالى، ولهذا الأمر أسرار غامضة جداً نذكر بعضها فيما بعد إن شاء الله عند الكلام على الأفلاك إن قدّر الله ذلك ثم نعود إلى بيان ترتيب ظهور الموجودات عن الحق سبحانه على نحو ما سبق الشروع فيه.

فنقول: ثم تعيّن بعد انبعاث اللوح عن القلم الأعلى كما مر ذكره في مرآة النفس الرحماني مرتبة الطبيعة من حيث ارتباطها وظهور حكمها في الأجسام وبها، وذلك في الهباء الأول المسمى عند بعضهم بالهيولى الكل وإليها تنتهي إحدى مراتب النكاح من وجه وباعتبار، ومن العرش إلى مقعّر الفلك المكوكب الذي هو

أحد وجهيّ الأعراف أعني الوجه الذي يلي جهنم ينتهي حكم النكاح الثاني من وجه أيضاً كما مر.

ثم يتنزل الأمر على الترتيب إلى النكاح الرابع العنصري حتى ينتهي إلى الرتبة الخامسة الجامعة المختصة بالإنسان كما سبق التلويح به.

ثم للنكاحات أيضاً تراكيب من هذه الأصول وتداخل ومزج، والظاهر أثره في المولود كان ما كان إنما هو لأغلبها حكماً فيه وأقواها نسبةً به من حيث الناكح ومن حيثية النكاح، كما لوّح به ﷺ وآله في علة التذكير في المولود والتأنيث بحسب غلبة ماء الرجل ماء المرأة وسبقه وعلوه وبالعكس وهنا أسرار يطول ذكرها ويحرم كشفها.

ومن استحضر أنّ ما ظهر في هذا الوجود العيني فإنما هو ظل ومثال لما سبق تعينه في الحضرات الروحانية والغيب الإضافي والحضرة العلمية؛ وتذكر خلق آدم على الصورة وخلق حواء منه، واعتبر نظائرهما كالعرش مع الكرسي واللوح مع القلم؛ تنتبه لبعض المراد إن شاء الله.

ثم تعيّن بعد معقولية مرتبة الهباء معقولية مرتبة الجسم الكل، وأول صورة ظهر تعيّنها فيه صورة العرش المحيط، وإنما قلت في الطبيعة والهباء والجسم الكل إنه تعينت معقولية مراتبها ولم أقل ثم ظهرت الطبيعة ولا ثم ظهر الهباء، وكذا الجسم الكل من أجل أن كل واحد من الثلاثة أمر غيبي كلي لا تتعين له صورة في الخارج، فهو لا يزال غيباً، والحق سبحانه له الوجود البحت الواحد، فلا يظهر عنه إلا وجود، ولا يمكن أن يتعلق قدرته بما لا وجود له في غيبه ليكون كذلك، فإن كل معلوم لله؛ فهو كذلك، أي لا وجود له في غيبه، بل في علم موجده لا غير، وإنما شأن القدرة إخراج الأشياء المعدومة من كونها موجودة في علم الله؛ معدومة لأنفسها؛ إلى الوجود العيني، حتى تتعين وتظهر لنفسها ولأمثالها؛ ولما كان الجسم الكل والهباء والطبيعة مما لا انتقال له من الوجود العلمي والحضرة الأسمائية الكلية الذاتية، لذلك قلنا: تعينت معقولية مرتبة كذا، ولم نقل ثم وجد كذا، فإنه لا يصح.

وأما الذي تجدّد لهذه الحقائق وأمثالها من الأسماء الأُوَل، كون الحق سبحانه أظهر بعض معلوماته بتجلّيه الوجودي الواقع في عمائه بها، فانتقلت تلك المعلومات المقصودة بالتوجه الإيجادي انتقالاً معنوياً من العلم إلى العين، وجعل هذه الحقائق

الثلاث الكلية وما يشاركها من أمهات الأسماء شرطاً في ذلك المعنى الإيجادي المكنّى عنه بالتّنقل مع أنه لا تنقّل هناك. ثم جعل ما أظهر بهذه الحقائق مجالي لظهور أثره سبحانه فيما سواها؛ وأقامها مجالي له تعالى من حيث هذه الحقائق، فهي مراتب تجليه ومنزل تدلّيه ومرايا ظهوره.

فالعالم المحجوب[1] يرون الحق من وراء حجابية الحقائق المذكورة وأمثالها، ولكن بحسبها لا بحسب الحق، فيظنون أن متعلق علمهم ورؤيتهم إنما هو هذه الحقائق وصورها؛ وأن الحق غير مرئي لهم ولا معلوم إلا علماً جملياً؛ من كونه مستندهم في وجودهم وأنه واحد لما يلزم من المفاسد لو لم يكن واحداً، ونحو هذا من أحكام التنزيه اللازم لهذا التوحيد.

وطائفة أخرى أوقفت في مقابلة هؤلاء فغلب عليهم إدراك الحق في كل حقيقة؛ لكن على وجه غلب فيهم الحق سبحانه على أمره؛ فذهلوا عن كون الأشياء مجاليه تعالى؛ وأنه الظاهر فيها وحده، فنفوا الغير ولم يقرّوا بسوى الحق تعالى الظاهر، وإذا سئلوا عن التعددات المدركة وسببها لم يعرفوا ما هو ولا كيف هو ولم يستطيعوا جواباً.

وأما **الكُمّل** والمتمكنون فشاهدوا الحق ظاهراً من حيث الوجود، والحقائق كلها الأمهات منها كهذه الثلاثة وغيرها مجالي ومظاهر، فأما له سبحانه ابتداءً؛ كهذه ونحوها من الأسماء الإلٰهية الذاتية، وأما مجالي له ولمجاليه المذكورة من أمهات الأسماء الذاتية والحقائق، والحق سبحانه يُستجلى من وراء تعينات سائر الحقائق الكلية والجزئية المضافة إليه سبحانه بمعنى الاسمية والوصفية والمضافة إلى غيره، والكل ليس إلا شؤون ذاته مع ما بينها من التفاوت في الحيطة والحكم والنقص المتوهَّم والكمال، فافهم.

وشاهدوا أيضاً أعني الكُمّل ومن زاحمهم في هذا الشهود في عين الشهود الأول، ومعه دون مناوبة ولا انفراد، بل جمعاً دائماً، أن الحق مظهر لأحكام هذه الحقائق من حيث تعيناتها وتعدداتها يقتضي لها الامتياز بها عن الحق سبحانه من حيث وجوده الواحد المطلق.

وإنما قلت: من حيث الوجود الواحد المطلق من أجل أن المسماة حقائق

---

(1) فالعلماء المحجوبون.

أسمائية وأعيان كونية في حضرة الجمع الأحدي، وبالنسبة إلى حقيقة الحقائق إنما هي أحوال لغيب الذات؛ المعتلي حكمها في الأسماء والصفات وعن كل وحدة معلومة؛ وكثرة وتعدد وتعيّن وظهور وتجلّ وحجاب ومجلى وغير ذلك كما لوحت به من قبل.

وهؤلاء هم الذين شهدوا الحق حق الشهود وعرفوه حق المعرفة بهم لا به بعد تحققهم بالشهود والمعرفة الثابتين به سبحانه؛ والمعرفة والشهود الثابتان له سبحانه أيضاً بهم من كونهم يدركون به ويدرك بهم، وأهل هذا المقام لا ينفون العالم على نحو ما ينفيه أهل الشهود الحالي؛ ولا يثبتونه على نحو إثبات أهل الحجاب مع اعترافهم بالحق سبحانه والعالم؛ وتمييزهم بين الحق وما سواه.

فتدبر هذا الفصل، فإنك إن فهمته عرفت أن الحقائق المنسوبة إلى الحق من حيث الاسمية والوصفيّة والمنسوبة إلى الكون كلها من وجه أسماء ذاتية للحق؛ ومن وجه مجال لذاته؛ ومن وجه أتم من الوجهين: مجال لذاته لا مطلقاً بل من حيث مجاليه الكلية وأسمائه الذاتية الكلية؛ ومن وجه هي أحكام وحدته وأحوال غيب ذاته ظهرت لها ولبعضها بعضاً من باطنه سبحانه لظاهره، وذلك بحسب أحكام تعيناتها وبحسب حكمه من حيثها.

فثم خلق وحق وتمييز غير ما عُقل من صور التمييز، ووحدة غير ما فُهم من كل وحدة؛ وكثرة غير ما تُصوّر من الكثرة مع بقاء كل ذلك بحاله وصحته فافهم إن كنت تفهم، ولا تحصر الأمر فيما بلغك ولا فيما ترى، وتعلّم وتدبّر فيما يقرع سمعك، فهذا لسان غريب بعيد جداً، قريب لمن لم يتعد حداً ولم يتّخذ عند الرحمٰن عهداً، بل كان بالذات والحقيقة والفعل والحال سيداً وعبداً، وقد استرسل القلم بحكم وارد الوقت وقهر حتى أبدى ما لم يخطر إبدائه، فلنقبض عنانه ولنعد إلى تتميم ما شرعنا في ذكره.

فنقول: ثم ظهر عن الحق وبه وبواسطة ما ذكر من المراتب والمظاهر مضافاً إلى ذلك تأثير حركة العرش الظاهرة، وروحه وصورته: صورة الكرسي وروحه وحركته.

وإنما قلت: حركة العرش الظاهرة، لأن الحركة فيما تقدم غيبيّة أسمائية وروحانية معقولة وذهنية مثالية، وفي العرش تمّت مراتبها بالحركة الصورية الحسية فتربّعت، فحصل الاستواء الذي لا يخفى سرّه على من عرف وتذكر ما سلف؛ فإن

الأمر فيما قيل مثاله ما يقال في المركّب الذي يكون شديد الالتحام قوي التركيب، بأنه إما أن يكون ما فيه من قسميّ اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال، أو لا يكونان كذلك.

فإن كان الأول فإنه إذا قوي تأثير الحرارة حدثت حركة دوريّة كما في الذهب فإن اللطيف إذا مال إلى التصعد جذبه الكثيف إلى أسفل فحدثت لذلك في الجسم حركة دوريّة.

وإن كان الثاني وغلب اللطيف تصعّد بالكلّية واستصحب الكثيف معه وإن لم يغلب اللطيف مع أن الكثيف لم يكن غالباً جداً أثرت النار في تسييله القوي أو تسييله الضعيف، وإلا فلم تقو على تليينه فضلاً عن تسييله.

ومن أسباب حدوث الحرارة الحركة أيضاً، فاعتبر المثال وتدبر وتذكّر تضادّ الحقائق الأسمائية الأصلية المتوجهة إلى إيجاد العالم وقول الخراز إنه عرف الله بجمعه بين الضدين، وتذكر أيضاً الميل الإرادي الذي لوّحتُ بسرّه، وكذلك التناسب والتنافر وحكميهما، وانظر حينئذ ما أُدرج للألبّاء المتأملين في هذه الكلمات من غامضات الأسرار تعرف ما تضمنه هذا التلويح إن شاء الله؛ ومن المقام الذي هذا لسانه يطّلع على علّة دوران الأفلاك بالإرادة والقسر من حيث حكم الجمع الأحدي الذاتي الإلهي؛ وتعرف أيضاً علّة تأثير الكواكب باتصالاتها وانفصالاتها وحركاتها المختلفة وتلاقي أشعتها واختلاف التأثير بحسب الاجتماع والافتراق والتناسب والتنافر، وغاية كل ذلك وثمرته.

وعليك أن تتذكر أيضاً حدوث الحرارة من الحركة وحدوث الحركة من الحرارة أولاً، فإن تفطنت لما سبقت الإشارة إليه في المثال المضروب وغيره عرفت سرّ إبراز الأفلاك والكواكب بالحركات والقوى والأرواح والأحوال والأشعة والنّسب والمراتب والخواص آخراً؛ صورة ما كان سبباً في وجودها وظهورها أولاً. فترى المؤثرات في الشيء ظاهراً شاهدة بنفس تأثيرها فيه آخراً لمن كشف عنه غطاؤه؛ أنّ تأثيرها ذلك مسبوق بتأثرها ممن أثّرت فيه من حيث تدري ومن حيث لا تدري، لكن من جهتين مختلفتين، فافهم. وتعرف أيضاً ذوقاً سرّ قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: الآية 13] وسرّ ظهور آدم بالصورة، وسرّ الخلافة التي ظهر بها هو والكُمّل بعده عن الله، وسرّ قول الحلاج أيضاً: ولدت أمي أباها إنّ ذا من أعجبات، كيف هو؟ ويصير بعد توهم استحالته عندك بديهياً أوّلياً.

ويكمل لك مشاهدة هذا السر في الإنسان الذي هو آخر مولود من الأنواع، مع أنه إلى مرتبة كماله يستند العماء الذي هو أم الكتاب الأكبر والحضرة الجامعة للأسماء الإلٰهية والأعيان الكونية ومنزل تدلّي الحق سبحانه وحقيقة الحقائق ومحل نفوذ اقتداره على نحو ما سبق التلويح به، وهنا تفاصيل وأسرار:

منها: ما لا يمكن التصريح به أصلاً.

ومنها: ما إن شاء الله فتح عليك مقفّله عند فهمك ما ضُمّن هذا الإلماع، فتعرف الأمر على مقدار ما يمكن الإشارة إليه بواسطة العبارة إن يسّر لك ويُسّرت له فإن الإفصاح متعذِّر، لأن الأمر يضيق عند نطاق العبارات ويجلّ عن أن يكون هدفاً لأسهم الإشارات، فافهم.

ونعود فنقول: ثم ظهر بعد الكرسي الكريم الذي هو الفلك المكوكب على نحو ما تقرر صورة العناصر الأربعة مع تأثير حركتي العرش والكرسي، ثم ظهر بعد العناصر السماوات السبع، ثم ظهرت المولدات بعد الأفلاك السبعة على حسب الترتيب المعلوم والإنسان منتهى تلك الآثار ومجتمعها.

فالأمر ينزل من حقيقة الحقائق المسماة أيضاً بحضرة الجمع والوجود وغير ذلك؛ نزولاً غيبياً من مرتبة وسطية قطبيّة مركزية بحركة غيبية معنوية أسمائية ذاتية إحاطية إلى النَّفس الرحماني المنعوت بالعماء، ثم إلى المرتبة القلمية العقلية، ثم اللوحية النفسية، هكذا إلى العرش، إلى الكرسي، إلى السماوات، إلى العناصر، إلى المولّدات، حتى يتصل بالإنسان، فإن ترتيب نزول الأمر بعد الاستواء ليس ترتيب الإيجاد، فإذا انتهى الأمر إلى صورة الإنسان انعطف من صورته إلى الحقيقة الكلية الكمالية المختصة به؛ المسماة بحقيقة الحقائق، هكذا دائرة تامة كاملة دائم الحكم إلى حين انتهاء ما كتبه القلم من علم ربّه في خلقه، ويقضي الله بعد ذلك وقبله ما شاء ويحدث من شأنه ما يريد.

وصل

اعلم أن جميع الصور المدركة في العالم هي صور الحقائق الأسمائية والمراتب الإلٰهية والكونية؛ وصور لوازمها من النسب [والإضافات] والصفات والعوارض كالأحوال وغيرها فمطلق ظاهر النور وما به الإدراك الحسي هو صورة الوجود المطلق وحكمه من حيث عروضه واقترانه بما ظهر به من الحقائق المستجنة فيه أزلاً.

والقلم الأعلى مظهر الاسم المدبر وصورة صفة القدرة.

واللوح مظهر الاسم المفصل وحقائق الطبيعة من حيث ارتباطها بالأجسام؛ مع الهباء الذي هي الهيولى الكل المجاورة للطبيعة في العلم، نظائر حقائق حضرة الألوهية والجمع، مع حضرة الإمكان.

ومطلق الصورة الجسمية المتعينة بالعرش؛ هي أول المظاهر الشهادية للحقيقة العمائية النفسية الرحمانية؛ المتوقف ظهورها على اجتماع حقائقها الأصلية وتوجّه بعضها إلى بعض بسرّ الأمر الجامع بينها وحاله؛ المكنّى عنه بالحركة الغيبية الإرادية الذاتية، وقد لُوِّح به من قبل.

وروح العرش القلم الأعلى وسرّ روحه الاسم الرحمٰن.

والكرسي الكريم النفس الكلية المسماة باللوح، وسرّ روحه من الأسماء: الاسم الرحيم، وجميع الأفلاك وما فيها من الكواكب صور الأسماء وحضراتها، فالأفلاك للمراتب، والكواكب للأسماء، والملائكة صور أحكام الأسماء، والعناصر صور الأسماء المختصة بالعماء. والشمس مظهر الألوهية من حيث إمدادها بالاسم المحيي ونحوه لمظاهر الأسماء، والقمر من حيث صورته الحقيقية مظهر حقيقة العالم ونظيره؛ لا من حيث وجوده؛ بل من حيث إمكانه، وباعتبار حقيقة حالة الاستنارة بالنور المستفاد من الشمس هو مظهر العالم من حيث ظهوره بالوجود المقرن به الفائض من الحق تعالى؛ جعله سبحانه آية على سرّ الوجود المحض من حيث هو هو، واعتباراً له أيضاً من حيث عروضه بحكم الألوهية لأعيان الممكنات.

ولما نبهنا عليه صح للقمر الجمع بين الأمرين المتغايرين؛ من الظلمة والنور؛ واللطف والكثافة اللازمين له وقبول النقص والزيادة وانصباغه بسرعة حركته وإحاطته بقوى سائر الكواكب وحركاتها وخواصها وإيصاله الجميع إلى ما هو تحته بالصورة.

هذا مع أن ما فيه من النور من كونه نوراً لا يتغير ولا يغاير الشمس؛ وهو خليفة الشمس في ظلمة الليل، وهكذا هو خليفة الحق في الليل الكوني، وكلٌّ يخلف الآخر في وقت ما ومقام ما من الجهة التي تقتضي تميّز كل منهما عن الآخر، فالخليفة في وقت يستخلف مستخلفه؛ إما كناية بصورة الوكالة عن أمر الوكيل، وإما تصريحاً أيضاً، كما وردت به الإشارة النبوية بقوله: «اللهم أنت

الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل»[1]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةً﴾ [الفُرقان: الآية 62] ولليوم الجمع بين حكميهما، كما أن مرتبة الكمال تجمع بين مقام الخلافة والاستخلاف ولا تنحصر فيهما، فافهم.

ثم نقول: ومن حيث إنَّ بالنور الشمسي ظهرت الكيفيات الخفية في الجرم المظلم القمري التي لولا النور ما شوهدت؛ كانت الشمس مظهرة للقمر، ومن حيث إنه لولا الاقتران الحاصل بين نور الشمس وجرم القمر ما وصف النور الشمسي بالاختلاف والتغيّر؛ ولا أثر المدّ والجزر والنقص والنّماء وغير ذلك من الآثار اللازمة له والظاهرة من الحق سبحانه به من حيث هو كذلك. ولا أمكن أيضاً في الوقت الواحد جمعه بين أمرين مختلفين بحيث أن يبرّد شيئاً ويسخّن آخر؛ ولا أن يكون الإضاءة منه والظهور من حيث انطباعه في جرم القمر في قطر مع غيبة صورته في قطر آخر هذا إلى غير ذلك مما لا يخفى على الألبّاء المتدبرين؛ كان القمر مظهراً للشمس ومفصّل جمل أحكامه وخواصه المنطوية في ذاته المتوقف ظهورها وتعددها على القوابل المختلف الاستعداد.

فتدبر هذا المثال وما سلف لك في أمر الحق سبحانه من كونه وجوداً محضاً واحداً فرداً لا يدرك ولا يعرف ولا يحاط به رؤية وعلماً؛ ومن كونه وجوداً ظاهراً في أعيان الممكنات، وبها وبحسبها يعرف الحق والأعيان والوجوب والإمكان؛ وسرّ الخلافة والاستخلاف الظاهر حكمهما تماماً بالإنسان، ويعرف أيضاً صورة تعلق العلم الإلٰهي بكل شيء على النحو الكلي الذي لا يتغيّر الثابت من جهة معرفته اللوازم؛ ولوازم اللوازم. ويعرف أيضاً سرّ تعلّق علمه سبحانه من الوجه التفصيلي بكل جزء من كل ذي جزءٍ بحيث: ﴿حَتَّىٰ نَعۡلَمَ﴾ [محَمَّد: الآية 31]، ويعلم سرّ قوله: حتى نعلم، وسرّ الأسماء والصفات والأفعال والأمر والإيجاد والأسباب والمسببات والشروط والوسائط، وسرّ حضرات الأسماء والأفلاك والطبائع والمولّدات وعالم الخلق والأمر والإيجاد بالسبب وبدونه، وهكذا حكم مرتبة المظهرية في الصور العلوية الفلكية.

---

(1) جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، ورواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الجهاد، حديث رقم (2484) [2/ 109] ورواه غيرهما.

وأما العناصر من وجه آخر فإنها مظاهر الطبيعة لكن لا مطلقاً بل من حيث ظهور حكمها في الأجسام، وذلك في العرش باعتبار؛ وتحت مرتبة اللوح المحفوظ باعتبار آخر. وكما أن تحتها هنا من حيث الصورة أربع مراتب: مرتبة المعدن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، فكذلك الأمر هناك من حيث المعنى فوقها من حيث حقائقها أربعة المذكورة: رتبة اللوح المحفوظ، والقلم الأعلى، والنفس الرحماني، وغيب الذات المنعوت من حيث تعيّنه الأول بمقام الجمع الأحدي الذي تستند إليه الألوهية؛ وإلى اسمه يُعزى النفس أربعة لأربعة.

ولمّا ترددت حقيقة الحقائق المشار إليها بمقام الجمع الأحدي بالحركة الغيبية العلمية الإرادية المنبه عليها من قبل في مراتبها الأربع الأسمائية الذاتية، كانت ذات ست عشرة رتبة ظهرت من ضرب الشيء في نفسه، وهي الأربعة الإلٰهية الأصلية؛ والأربعة الطبيعية، والأربعة العناصر، والأربعة الأخلاط الإنسانية المزاجيّة.

ولما كانت الفردية شرطاً في صحة الإنتاج وتماميّة صورته كما مرّ في سرّ النكاح كان سرّه في هذا المقام عبارة عن غيبوبة الحقائق الأسمائية الأصلية في صور مراتب أنفسها، فتبقى من الستة عشر اثنتا عشر؛ تقدّرت وتعينت في العرش المحيط، فكانت اثنى عشر برجاً صورية تحملها اليوم أربعة أملاك تنظر إليهم وتظهر بهم الأربع الحقائق الإلٰهية المذكورة وتنفذ بهم أي بالجملة آثارها فيمن هو محل لها، وظهر سرّ الستة عشر الساري الحكم في الوجود الخافية عن أكثر المدارك.

فإذا جاء الموطن المُجسد للمعاني المجردة في القوالب التناسبية وقامت الحقائق المذكورة الحاملة للحملة صوراً كأرواحها ومظاهرها ظهر حينئذ من حيث النسبة العامة سرّ العرش وحمله وحملته المنبه على مرتبة من له الحكم في الموجودات والعوالم، تبارك الله رب العالمين.

فتدبّر ما سمعت واعرف نسبة كل صورة كلية إلى روحها، والاسم الرباني الذي هي له مظهر، واستدل بعد معرفة المقصود فهمه بما ذكر؛ على ما سُكت عنه، فالقصد الإيجاز والإجمال، واعتبر حكم بقية الكواكب الخمسة التي لم يعيّن الأسماء المختصة بها، بل وقع الاختصار على ذكر الشمس والقمر، لكلّية سرهما وجلالة أحكام مظهريتهما، وكذا ما ذكر من سرّ الوكالة والخلافة والاستخلاف وغير ذلك؛ وتنبّه للإنسان الكامل، وأن نسبة حقيقة الحقائق إليه بما سبق من التفسير نسبة حقيقة كل موجود إلى صورته.

وقد عرّفتك أن قولنا: حقيقة الموجود وعينه الثابتة وماهيته، ونحو ذلك عبارة عماذا فتذكر؛ يلحُ لك من المجموع معظم أسرار الارتباطات والمناسبات الثابتة بين المراتب وأهلها؛ وبين الأرواح وصورها؛ وبين الأسماء ومظاهرها؛ وبين الفروع وأصولها. وترى التطابق الذي بين المُثل المظهرية وبين الحقائق الظاهرة بها وفيها، فينفتح لك بذلك وما قبله أسرار عزيزة إلٰهية يقلّ وجدان عارفها، فاعرف قدرها، واحمد الله وحده لا رب غيره.

تتمة شريفة

لما ذكر في هذا الفصل المتقدم: لا شك في استناد العالم إلى الحق من حيث مرتبته المسماة ألوهة، ولهذه الألوهة كما قد علمت مما مر حقائق كلية هي جامعتها ويسمّى في اصطلاح أهل الظاهر الصفاتيين وغيرهم: حياة وعلماً وإرادة وقدرة، والألوهة مرتبة للذات المقدسة ونسبتها إليه نسبة السلطنة إلى السلطان والخلافة إلى الخليفة، والنبوّة إلى النبي، يُعقل التمييز بينهما حقيقة وعلماً، أي بين المرتبة وصاحبها من سلطان وخليفة وغيرهما، فلا يظهر في الخارج للمرتبة صورة زائدة على صورة صاحبها، لكن يُشهد أثرها ممن ظهر بها ما دام لها الحكم به، وله بها، ومتى انتهى حكمها به، ومن حيث هو لم يظهر عنه أثر، وبقي كسائر من ليست له تلك المرتبة، فافهم هذا واستحضر أيضاً ما سلف من أن الحق سبحانه من كونه مسمى بالرحمٰن هو الوجود الواحد البحت، وأنّ الاسم النور من حيث ظهوره وظهور غيره به، صورة مطلق الوجود، وأن صور الموجودات كلها مثل ومظاهر للحقائق الأسماء الإلٰهية، وأن الذات من حيث هي مع قطع النظر عن الألوهية الجامعة للأسماء والصفات لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً، ولا يُنسب إليها بهذا الاعتبار أثر ولا حكم ولا اقتضاء ولا غير ذلك من الصفات، فافهم وتذكر.

ثم نقول: وإذا عرفت هذا فاعلم أن أتمّ مظاهر النور في صور الموجودات الحسية الشمس، فحقيقة الصورة الشمسية النور، والشكل أمر عارض للنور؛ لحقه لموجبات لا يخفى معظمها على من تأمّل ما أسلفنا في أمر المراتب والمواطن والحقائق الأسمائية الإلٰهية والكونية، والأفلاك أيضاً والأرواح القائمة بالصور وغير ذلك، فهي أعني الشمس مظهر الاسم النور ومظهر الألوهة أيضاً من حيث إمدادها بصفة الحياة من حيثيّة النسبة المسماة بالاسم المحيي لمظاهر الأسماء التي تحت

حيطتها، ولنورها الذي قلنا إنه حقيقتها من حيث الصورة أنواع من الحركة: منها عامة، ومنها خاصة، ومنها مستمرة، ومنها متناهية.

فالمختص بالشمس من حيث كينونة صورتها في الفلك الرابع الذي هو وسط الأفلاك السبعة ثلاث حركات، والمتعلق بنورها العام المفاض على قابليته ثلاث حركات أخرى، فالمختص بصورتها ثلاثة؛ وترجع إلى نوعين: سريع وبطيء، فالحركة السريعة التامة هي الحركة اليومية التابعة للدورة الكبرى الإحاطية العرشية، والبطيئة قطعها في كل يوم جزءاً واحداً من ثلاثين جزءاً من برج واحد، وهذه غير تامة. والحركة الثالثة الغير المستمرة هي حركتها بالقهقرى، كطلوعها من مغربها على ما ورد في التعريف الصحيح الإلٰهي النبوي، والحركات الثلاث الأُخر المضافة إليها من حيث نورها على ثلاثة أقسام أيضاً ونوعين.

فالنوعان: السريع والبطيء، فمنها سريعة إحاطية خاصة، وهي المضافة إلى نورها المنطبع في جرم القمر، ومختلفة في البطء عامة وهما القسمان، والقسم الثالث ما لا يدوم حكمه، وهو حركة رجوع الكواكب الخمسة، فإنها من بعض أحوال النور من حيث ظهوره في أجرامها، كانقسام اللون وغيره من الأعراض وتجزّيه بانقسام محله، والسريعة الإحاطية العامة الحكم؛ الحركة اليومية العرشية الشاملة سائر الأفلاك والكواكب المختلفة في البطء ما يضاف إلى سائر الكواكب أيضاً على قولين: قول من قال: إن الكواكب بأسرها لا نور لها، وإنما تستفيد النور من الشمس. والقول الآخر: إن الكواكب لها نوعان من النور، أحدهما: مستفاد من الشمس، والآخر: غير مستفاد منها.

فبان لك أن النور الشمسي يضاف إليه من هذه الوجوه بهذا الاعتبار أنواع من الحركة كما بيّنا؛ وينضاف إلى النور من كل حيثية واعتبار من الاعتبارات المذكورة وغيرها حكم وأثر مخالف للأحكام والآثار الأخر المضافة إليه من غير هذه الوجوه، فافهم هذا واستخرج ما أخفي لك من غامضات الأسرار في هذه النكت العلمية المثالية والأخبار، لتعلم أن وراء ما بُيّن أموراً المراد بالقصد الأول بما لُوّح به من سابق البيان معرفتها، وما سوى ذلك فمراد بقصد ثانٍ تابع.

ثم اعلم أن الحركة المختصة بالشمس، الغير المستمرة كطلوعها من مغربها نظير احتجاب نور التجلي الرباني الذي به بقاء العالم وحياته بعوده معنىً إلى مقام الجمع الأحدي الذاتي الغيبي؛ وقد نبّهت عليه، وهذا العود والاحتجاب هو

المقتضي فناء هذا العالم الفناء الذي يأتي بعده الحشر ويسميه بعض الفضلاء دولة الستر والفترة؛ المقابلة لدولة العز والكشف، هذا وإن لم يعلم سرّ ذلك.

وأما **حركة رجوع الخمسة الخنّس**: فنظير رجوع أحكام حقائق الأسماء الإلٰهية الأربعة المكنى عنها عند أهل الحجاب وبلسانهم بالحياة والعلم والإرادة والقدرة كما سبقت الإشارة إلى ذلك مع خامس الأحكام الأربعة الذي هو حكم المرتبة الجامعة لها إلى الذات المقدسة بسر: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123] فيظهر حكم الحالة الحجابية بعود التجلي التوجهي نحو العالم الذي يلحقه الفناء إلى حضرة غيب الذات كما أشرنا إليه فإن حقائق الألوهة المنبه عليها مع الألوهة فروع لمقام الجمع الأحدي المكنّى عنه أحياناً بحضرة الذات وتبع لها، فافهم.

ثم لما كان العرش محل الاستواء ومظهر تمامية الظهور الأول والاحتواء، كانت صورته من حيث الاعتبار مثال مطلق حقيقة الألوهة، والقوى الأربعة التي لبروجه وأرواحها مثل ونظائر لحقائق الألوهة، وهي الأسماء الأربعة المذكورة التي بها تتمكن الحملة من الحمل وهي الحاملة للحَمَلَة أيضاً.

وأما **رقيقة الإمداد** التي من حيثها يصل من الحق سبحانه إلى الصورة المحيطة وما حوته ما به بقاء الجميع وبقاء أحكام قوى الصورة المذكورة وما اشتملت عليه، فمثال نسبة التعلق الذاتي بمرتبة الألوهة؛ وقد يعبّر عنه بالتوجه الأمري الذاتي الأحدي.

ولما عم حكم هذا الأمر حقائق الأسماء الأُول المنبّه عليها، ظهر للحركة أربع مراتب، لكل حقيقة مرتبة، وقد ذكرت من قبل، وأولها: الحركة الغيبية التي بها حصل السريان الوجودي بالباعث الحُبّي من الحضرة الناطقة بـ«**أحببت أن أعرف**»[1] وفي العرش انتهت رتب الحركة وتمّت، فظهر حكمها وخفيت أصولها كما بينا ذلك في سر الفردية وتوقف النتيجة عليه وتوقف ظهور الأثر من الظاهر على أمر باطن فيه أو منه، فافهم هذا تلمح سر التربيع في البروج وسر حقائقها الأربعة وسر الاستواء وسر خفاء الحقائق وظهور حكمها في صورة العرش وما حواه من الصور وسر الحمل والحملة.

وأما **اثنا عشرية البروج**: فقد تقدم بيان سرها في سر المراتب الستة عشر، لما

(1) جزء من حديث سبق تخريجه.

سبق التلويح ببعض أسرار الحركة، فأضف ما سلف إلى ما ذُكر الآن، وتدبّر الجميع تطّلع على أسرار غريبة عزيزة جداً، والله الهادي.

وها أنا أختم هذه التتمة بنكتة شريفة في أمر الدور، وهو أن أدوار الكواكب والأفلاك وأنواع حركاتها التفصيلية هي على عدد رقائق الأسماء التي هي صورها ومظاهرها، وعلى عدد أحكامها ونسبها وارتباطاتها وحيطتها وتعلقها وتخالفها وتوافقها وتناسبها فيما بينها وتباينها، فالأتم حيطة أكثر حكماً وأطول مدة، فافهم.

وإذا عرفت ما ذكر تعرف سرّ العدد اليومي والأسبوع والشهر والعام المضاف إلى ذلك كله، وسر العرش واندراج سائر الصور في صورته، وتبعية أحكام الصور جميعها وحركتها بحركته وإحكام صورته؛ والاسم الدهر الذي هو روح الزمان وأصله، وكون الدور العرشي مظهراً للزمان فرقائقه أيام ثم ساعات ثم درج ثم دقائق، وما عدا ذلك إن اعتبر متزايداً متصاعداً فهو تكرار، وإن اعتبر متنازلاً فتجزئة وتفصيل حتى تنتهي القسمة إلى الآن الذي لا ينقسم، مع أنه أصل كل ما انقسم من الصور الزمانية، وكل ما تمّت المراتب الأربعة المذكورة الزمانية، عاد التكرار المثلي لا العيني هكذا دائماً في كل موطن على مقتضى حقائقه ونسبه، وفي كل دور على مقدار حيطة حكمه في أهل ذلك الدور وبحسبه. فاعرف هذا وتذكر ما سلف يبدو لك من غرائب الأسرار ونفائس العلوم ما لا يمنحه إلا كل مجتبي.

ولما ذكر في هذا الباب تفاصيل عزيزة وأسرار خفية لا يجدها المنجّم في فنّه ولا الحكيم والفيلسوف بفكره وبحثه؛ ولا المتكلم في الإخبارات الإلٰهية والنبوية بتأويله وحدسه، فاعرف ما قرع سمعك وسمع فهمك واحمد الله.

ومن هذا الذوق يُعرف أيضاً سر الأيام الإلٰهية التي هي من ألف سنة ومن خمسين ألف سنة، وأن ذلك راجع إلى حيطة حكم الاسم أو المرتبة التي ينضاف إليه اليوم والحركة المعينة له أي لليوم فافهم.

ثم اعلم أن لهذه الأصول تتمات يتعذّر إفشائها، لما تتضمن من المفاسد وإن كان ما ذكر مما يجب صونه أيضاً لكن نخشى على المطّلع على تلك التتمات بعد معرفة أصولها وقبل رسوخ قدمه في مقامات التحقيق من أمور مضرّة؛ كفتور الهمة عن التوجه والتعبد، بل ربما انقطع عن ذلك بالكلية، وربما سقط تعظيم المراتب الوجودية من باطنه جملة، فلم ينفعل لحكم شيء منها ونظر إلى ما في الوجود بعين الأحدية لا بعين تمييز المراتب وحكمها، فلم يحكم بتفاضل ولا أولوية، لعلمه

بالوجه الخاص وعدم رؤيته التفاوت الموجب للتفاضل والفطور القاضي بالتميز، وزال عنه في حق الأشياء أحكام الحدود والرسوم والأجناس والفصول، لعلمه أنها نسب اعتبارية لا أمور ذاتية حقيقية، مثال ذلك بلسان العلم الرسمي: اللون جنس للسواد وهو بعينه نوع للكيف، وهو أيضاً فصل للجسم الكثيف، وهو أيضاً خاصة لمطلق الجسم، وهو بالنسبة إلى الإنسان عرض عام.

وإنما جاز ذلك لأن الحيوان مثلاً في كونه حيواناً شيء، وذلك الشيء يسمى الجنس الطبيعي عند أهل النظر، وفي مجرد مفهوم كون الحيوان جنساً هو شيء آخر، ويسمى بهذا الاعتبار جنساً منطقياً، والمجموع الحاصل من الأمرين أعني كون الحيوان شيئاً ما وكونه جنساً شيء آخر ثالث ويسمى الجنس العقلي، ومجرد الجنسية والنوعية والفصلية وكون الشيء خاصة أو عرضاً عاماً فهو من مقولة المضاف والجنسية نوع من الإضافة وكذلك النوعية فإذا قيل: الإضافة جنس هذه الأمور، فقد حُمل النوع على الجنس حملاً غير ذاتي، فحمل الجنسية على الإضافة وحمل النوعية على الجنسية، حمل غير ذاتي. وإذا ثبت أنها أمور إضافية صح اختلافها باختلاف النسب والإضافات.

فافهم هذا وتدبّره تجده من جملة ما سبقت الإشارة إليه مما ينبغي الاحتراز عن التنبيه عليه، هذا إلى غير ذلك من أمور ربما لو ذُكرت لتَنَبه السامع على المفاسد المحذور ظهور حكمها، وفي ما ذُكر مقنع، وبالتضرع والافتقار إلى الله بباطن مُعرّى عن الشوائب تنكشف الحجب عما حوته هذه الأصول المنبه عليها في هذا المكتوب شيئاً فشيئاً، إذ معرفة المقصود من هذا الكلام بمرّة أو مرتين من التأمل كالمستحيل، اللهم إلا باستصحاب حكم كشفي وفتح عليّ وربط آخر الكلام بأوله وإلحاق أوله بآخره.

وبالجملة: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢﴾ [فاطر: الآية 2] كما أنه الجواد المحسان ذو الفضل العظيم، يرزق من يشاء بغير حساب.

وها أنا أذكر من بعض ما نتيجة هذه الأصول ما يستدل به المستبصر على عموم حكمها وغرائب نتائجها الخفية وثمراتها الظاهرة بحسب المراتب والأحوال والمواطن، ثم اتبع ذلك بما سبق الوعد بذكره وبيانه حسب تيسير الحق وإرادته.

ما في الديار مجاوبٌ إلاّ صدى المُتصوّتِ
ناديتُ: أين أحبتي؟ فأجاب: أين أحبّتي؟[1]

فمن ذلك: أن من علامات من عرف هذه الأصول كشفاً لا عن فهم وتسلط بذكاء وفطنة أنه يجد حيرة لا يتوقع رفعها وزوالها ولا يشك فيها ولا يمكنه دفعها، ومتى لم يجد ذلك فليس بذائق لما ذُكر، ومن علامة صحة وجدان هذا الذوق أيضاً أن يتحقق أنه ليس ثمة شيء في نفس الأمر على صورة ما معقولة أو موجودة محسوسة يطمع في إدراكها ومعرفتها على التعيين والتحقيق البتة، بل بالنسبة إلى مرتبة ما أو حال أو إدراك أو مدرك بحسب قوة أو صفة أو آلة ونحو ذلك.

فإن قيل: فما متعلق نفس الأمر؟

فاعلم أنه ليس إلا مجموع الأمور والأحكام المختلفة الواقعة في جميع الإدراكات العقلية المعنوية والمشهودة الحسية والغير الواقعة بالنسبة، وهذا مما يظن أكثر العالم أنه واضح جلي لا شك فيه وليس كذلك. وصاحب هذا الذوق لا يتأسف على فوات أمر أصلاً، وإن شاهد الأرجح من كل أمرين وقع أحدهما قبل الآخر أو دونه وهو المرجوح ترجيحاً فطرياً أو مزاجياً أو حالياً أو موطنياً أو مقامياً ونحو ذلك. ولا يندم أيضاً ولا يعوّل على شيء بعينه ولا يعتمد عليه ولا يتشوف لتحصيل مطلب معين شريفاً كان أو غير شريف بالنسبة، إلا إنْ عيّنه الوقت أو الحال أو المزاج أو الموطن أو المرتبة التي أقيم فيها ولا ينفعل جملته لأمر معيّن، لا دفعة ولا بالتدريج بل بعض لبعض، ولا يرى في الكون من حيث الوجود تفاوتاً لا في نفسه ولا في ما خرج عنه باعتبار ولا يحكم بالوجود على المراتب ولا بالعكس أيضاً.

ومن علاماته أن يتحقق أن حكم الحق وتجلياته وآثاره في وجوده وإخباراته وأمره وحكم إرادته في كل زمان وحال مختص بذلك الزمان والحال وأهلهما، وأن موجب الحكم بالاستمرار والدوام في كل ما يحكم عليه بهما إنما هو حجاب المثل بالنسبة إلى المحجوب، من أجل أن الزائلات يعقبها في بعض الأمور، وغالب الصور ظهور أمثالها دون تخلل فترة تظهر الفصل بين الزائل والمتجدد، فيظن المحجوبون أن المتجدد عين الزائل لما ذكرناه من حجاب المثلية وليس كذلك،

(1) لم أقف على اسم قائل هذا البيت.

ووقعت الرعاية للحجاب وأهله، وحكمها تَهَمُّماً بالأعم والأغلب، إذ هو مقتضى السنّة الكلية الإلٰهية؛ ولسرّ الوقت والحال أيضاً والمقيدين بحكمهما قهراً، لا اختياراً. وصاحب هذا الذوق المنبّه عليه لا يحكم بماضٍ على مستقبل ولا بحال على ماضٍ وآتٍ، وما عدا الوقت الذي هو الآن الغير المنقسم، فإما ماض أو مستقبل، فافهم.

فإذا تحقق الإنسان بما ذكرنا كان ابن وقته الذي هو نفسه، هذا إن حصل له هذا العلم والحال قبل التحقق بمقام الكمال وذوقه الخصيص به، وإلا فإنه متى كمل صار أباً للأنفاس والأحوال والأوقات والأرواح والصور والمواطن وغير ذلك، منه ينتشيء كل ما ذُكر وبه يتعين فيظهر.

ومن شأنه أيضاً أن لا يمزج حكم مرتبة بأخرى، ولا يربط ويسند حقيقة جزئية أو حكمها إلى غير أصلها من الوجه المغاير، بل يترك المتعددات كلها من المراتب والأسماء والحقائق الكونية بعد انصباغها بحكم الوجود الشامل لسائرها، كهي في باطن الأمر من كونها معدومة لا وجود لها إلاّ في العلم، فإنه من شهد ما ذكرنا من التميز العلمي وكان في حكمه على ما انسحب عليه الوجود الواحد الشامل، ملاحظاً ذلك التميز الأصلي ولم يحجبه حكم الوجود الواحد المنبسط على كل متعدد عن شهود التمييز الأصلي الأزلي، لم يخلط بين المراتب وأحكامها، بل ميّز وحضر مع الأصول وكان عارفاً بها وبالطواريء التفصيلية وما يستلزمه، فأصاب في حكمه ولم يخطيء، ولهذا أو نحوه يقع الافتقار إلى الحضور الذي هو ملاك الأمر بعد معرفة ما يحضر معه وبه، مع تيقن أن الحضور مع مجموع الأمر غير ممكن، وكذلك الغيبة عن المجموع والغفلة، فكل حاضر غائب وبالعكس، ولم يتعين حكم الحضور والغيبة بحسب ما يعيّنه ويقتضيه العلم الوقتي والحالي والموطني والمزاجي والمرتبي، مع لزوم الترجيح لكل مما ذكرنا من حضور مع كذا وغيبة عن كذا، الحضور نفسه عبارة عن استجلاء المعلوم والاشتمال على المشهود بجمعية يوجبها الأثر الحاصل من الشهود والعلم في المشاهد والعالم، بحسب الرابطة التي بين كل منهما وبين المعلوم والمشهود، فتدبّر ما تسمع وأمعن التأمل فيه وحققه، فإنه من أنفس العلوم والأسرار.

واعلم أن لهذه أصول والمنبّه عليها لوازم وتفاصيل غير ما ذكرنا، تتفصّل لكل فرد فرد من العارفين وبهم وفيهم بحسب تحققهم بالأصل الآلي وعلى نحو ما

اقتضاه استعدادهم الكلي الأصلي والجزئي؛ المتفصّل والمتعين بمقتضى الأحكام الروحانية والنشآت الطبيعية وغيرهما مما يتفرع على ما ذكرنا ويتبعه بحكم الأحوال والأوقات، رزقنا الله وإياكم ذلك على أتم الوجوه الممكن الحصول، آمين، إنه لكل فضل وليّ، وبكل خير مليّ، يرزق من يشاء بغير حساب.

فصل يتضمن ضابطاً عزيزاً عام الفائدة للمبتديء والمنتهي

اعلم أن ثمة رتبة إلٰهية لك إليها نسبة صحيحة ذاتية، ولك رتبة أخرى من كونك عالماً وسوى، فكل أمر يصدر منك أو يرد عليك على الاجتماع والانفراد لا بُدّ أن يكون له نسبة إلى كلتا المرتبتين، لعدم انفكاك مرتبة الألوهة وأحكامها من مراتب المألوهين كما مر بيانه فاحضر مع ما يختص بالرتبة الإلٰهية وخلّص نسبته إليها، واحضر أيضاً مع ما ينضاف إلى الرتبة الأخرى؛ والحظ ارتباك ذلك الأمر بها، ولا تتعمل إسناد حكم إليها بحيث يسري أثره في الخارج، بل احذر من التعمل مطلقاً في كل أمر وحال، وشرّ وخير، اللهم إلا من حيث مرتبتي الشرع والطبع وبلسانيهما ويديهما مع عدم غيبتك عما تحققته من نسبتك الأصلية إلى المرتبة الإلٰهية الأحدية، وإلا فلا فرق بينك وبين العالم بظاهر الشريعة في زعمه.

والمستخلص[1] من كل جمعية وصورتها أي جميعة كانت وفي أي مقام ظهرت ما يختص من الحكم بكل حقيقةٍ، حقيقةٌ من الحقائق الكونية والإلٰهية التي بها ظهر حكم تلك الجمعية وروحها وصورتها؛ ليلحق الفرع بالأصل والجزء بالكل بتمييز تام بريء من التخليط، كعكس مما ذكر من إلحاق فرع بغير أصله وإضافة جزء إلى كل غير كله، فهو المُخلِص المتحقق بمقام الإخلاص الذي ليس للشيطان عليه سلطان، وكل جمعية خاصة وحقيقة معيّنة كانت ما كانت، فإنها لا تخرج عن حكم الرتبتين المذكورتين.

فاعلم ذلك واعتبر حكم ما ذُكر وثمرته في الأعمال والمقاصد والتوجهات ونحوها، وحرّر حكم الأحدية في كل أمر، فإنها مرتبة ربك الأعلى الذي أُمرت بتسبيح اسمه عن الكثرة حال انصباغك بحكمها وأن تلحظ العبادة له من حيثها. وتنبه لسر التكبير حال انتقالك في أحوال العبادة الجامعة المحيطة التي هي الصلاة

(1) وفي نسخة [المتخلص].

على اختلاف الشؤون والمراتب التي اشتملت عليه.

واعلم أن التكبير تنزيه ربك عن قيد الجهات والتعينات العلمية والاعتقادية وسائر أحكام الحصر ما ظهر من ذلك وما بطن مما لا يتحقق بمعرفته إلا من عرف سرّ العبادات المشروعة والتوجهات الكونية إلى الحضرة الربانية، فافهم.

واعلم أن كل فرد فرد من الموجودات الظاهرة والباطنة من حيث هو ليس إلا واحداً، فلا يقابل إلا بمثله ولا يضاف ولا يلحق إلا بأصله مع شكله.

فمتى توجهت بقصدٍ أو عملٍ واحدٍ إلى أمرين، أو رُمتَ أن تحصّل به من حيث أحديته غرضين، أو أضفت فرعاً إلى أصلين أو جزءاً واحداً إلى كُلّين، دخل عليك حكم الشيطان وحُرِمتَ العلم الصحيح واجتناء ثمرة علمك على التمام.

ومتى أيّدك الحق وألهمك الاحتراز مما ذكر مع اتقان الأصول السالفة علماً ذوقياً محققاً سلمت وأسلم على يديك وأفضى بك الأمر والحال إلى أن تأخذ جميع ما يرد عليك ممن يرد، وعلى أي وجه يرد، ومن أي مرتبة يرد، وعلى يد من يرد، شرطاً كان أو واسطة، شيطاناً كان أو ملكاً أو جناً أو بشراً متروحناً أو غير متروحن، أو اسماً ملحوظاً متعيناً أو حقيقة مُمثّلة أو متمثّلة، أو همة مرسلة مؤثرة، أو قوة سماوية علوية منجذبة بنسبة روحانية أو مولديّة أو أمراً آخراً متعيناً بالأصالة منك عائداً عليك على غير النحو المنبعث، أو أمراً مركباً من مجموع ما ذكر أو بعضه مع انضمام أمر آخر إليه مجهول التعين هو تجلي الوجه الخاص، وليس في هذا الباب ما يخرج عن هذا الحصر، فإن طرق التنزلات والواردات والتلقيات والإلقاءات على اختلاف ضروبها منحصرة فيما ذكر.

فاعرف قدر ضابط هذا الذوق الجامع وسرّه وتدبّر جمعه وحصره في هذا الفصل الوجيز، تفُز بالعلم العزيز والله الهادي.

فصل في التوجه الحبّي وأحكامه وأسراره
والتّنبيه عليه على سبيل الإجمال

اعلم أن التوجه والتشوف والطلب ونحو ذلك كلها بواعث المحبة وألقابها، وتختلف مراتبها وتتعين أحكامها بحسب اختلاف حال كل من يظهر عليه حكم المحبة وسلطانها ويقوم به، فإن الأوقات بالأحوال تعيّن صور الاستعدادات الجزئية في الوجود العيني؛ وتنبّه على مرتبة صاحبها تارة من حيث الحال الجزئي المعيّن،

وأخرى من حيث الذات بحكم الاستعداد الكلي.

وللمحبة أسماء ونعوت أخرى: كالعشق، والهوى، والإرادة، ونحو ذلك. وكلها ترجع إلى حقيقة واحدة، والاختلاف راجع إلى اعتبارات نسبية هي رقائق للمحبة تتعين بحسب أحوال المحبين واستعداداتهم كما مر، وهي أعني المحبة على اختلاف أسمائها ونسبها ونعوتها وأحكامها لا يصح تعلقها بموجود أصلاً، فإنه يكون طلباً لتحصيل الحاصل وهو محال كما بيّن من قبل فتعلقها إذن إنما يكون بأمر معدوم عند الطالب حال الطلب وبالنسبة إليه، وإن كان موجوداً في نفسه أو بالنسبة إلى سواه، فلا يصح أن يكون الحق سبحانه مطلوباً لأحد ولا محبوباً إلا للإنسان الكامل والندر من الأفراد المشاركين للكُمّل في هذا الذوق.

وأما من سوى ما ذكرنا فمتعلق محبته وطلبه إنما هو ما يكون من الحق سبحانه وتعالى، كشهوده إن لم يكن حاصلاً للمحب والطالب، أو دوام شهوده إذا حصل الشهود، أو القرب منه أو المعرفة به أو فوز الطالب بما فيه سعادته على سبيل الاستمرار وبالنسبة إلى غرض خاص ومطلب معيّن كتحصيله مثلاً مقاماً خاصاً أو مرتبة أو حالاً أو أحوالاً أو مراتب قد سمع بها أو عرفها من بعض وجوهها ونسبها، وعرف لذلك المطلوب كان ما كان فوائد جمّة وثمرات يحصل جميعها لمن حصل له ذلك المطلوب من حال أو مقام أو غيرهما مما ذكرنا؛ وكل ذلك أو بعضه عند الطالب مما يقتضي السعادة أو يوجب نيل المقاصد والفوائد العظيمة الجدوى دنيا وآخرة، وحاصله نيل ما يلائم الروح أو المزاج أو المجموع على الوجه الأتم عند الطالب وعلى الدوام؛ أو إزالة ما لا يلائم الروح أو المزاج أو المجموع بالكليّة من غير تصور العود أو إمكانه، فيسعى الطالب حينئذ في طلب ذلك المراد أو يطلب كما قلنا إعدام أمر موجود فيه أو عنده أو بعيد عنه من وجه سواء كان البُعد معنوياً أو محسوساً ظاهراً.

وفي **الجملة**: فإزالة الحاصل حال الحصول أمر غير موجود أيضاً، فصح أن متعلّق المحبة أمر معدوم عند الطالب وبالنسبة إليه حين الطلب.

ثم المطالب على أقسام كثيرة مندرجة في أصلين، أحدهما: كوني، والآخر: رباني. فالكوني يشتمل على ضروب، منها: طبيعية عنصرية، ومنها: طبيعية غير عنصرية. وقد علمت الفرق بين هذين الضربين. ومنها روحانية متلبسة بصورة وغير متلبسة، ومعان مجردة داخلة في مرتبة الإمكان، والأصل الرباني يشتمل على

تعينات وجودية في مظاهر وتعينات أسمائية غيبية كلية إجمالية.

واعلم أنه لا يطلب شيء غيره دون مناسبة جامعة بينهما هذا محال كشفاً والمناسبة عبارة عن كل أمر جامع بين شيئين أو أشياء تتماثل في الاتصاف بأحكامه وقبول آثاره؛ وتشترك فيه اشتراكاً يوجب رفع التعدد من بينها والامتياز، لا مطلقا، بل من جهة ما يضاهي به كل منها ذلك الأمر الجامع وما فيها منه، والأمر الجامع حكمه أيضاً من الوجه الذي تتّحد به الأشياء فلا يمتاز عنه حكمها، يثبت له وينتفي عنه ما يثبت له، وينتفي عنه ما يثبت لها وعنها، والتضاد والتباين إنما يقع بين الأشياء من حيث خصوصياتها المميزة كلاً منها عما سواه.

وإذا عرفت هذا فأقول: ولكل مناسبة ثابتة بين طالب ومطلوب رقيقة رابطة بينهما، هي مجرى حكم المناسبة وصورته وتجذب تارة من أحد الطرفين وتارة من كليهما. فمن طرف العبد مع الحق سبحانه يسمى توجهاً بالسير والسلوك نحو الحق في زعم السالك والطالب أو نحو ما يكون منه، ومن جهة الحق سبحانه يسمى تدلياً بتحبّب وإجابة، والجذب والباعث من الطرفين يكون بسر المحاذاة والمقابلة المعنوية المظهرة حكم المناسبة تماماً، والالتقاء يكون في الوسط إن اتّحد زمان الانبعاثين وتحققت المحبة من الجهتين، فكان كل منهما محباً محبوباً، ويسمى هذا اللقاء والحال عند المحققين **بالمنازلة**، وإن لم يكن اللقاء في الوسط فإلى أي الجهتين كان أقرب؛ حُكِمَ لصاحبه بالأولية في مرتبة المحبوبية وبالآخرية في رتبة المحبية، والأولية هنا للاسم الباطن والآخرية للظاهر، وسواء كان هذا الأمر بين مخلوقين أو بين حق وخلق، ويزيد الطلب حيث يزيد العلم، إذ المحبة التي هي أصل الطلب تابعة للعلم، تقوّى بقوة العلم، فيقوى أثرها.

وهذا الأمر في رتبة السالك يسمى **بالتنزل** ما لم يقع الالتقاء في الوسط ولم يبلغه السالك، وإن حصل الالتقاء بعد تجاوز الرتبة الوسطية المعبر عنها بالمنازلة، سمي ذلك في ذلك العبد السالك **بالتداني**، وفي حق الرب **بالتدلّي**. فالالتقاء في المنزل هو تنزل من الحق إلى عبده نظير العروج للعبد، فافهم. والمقصود من التلاقي والاجتماع وثمرتهما هو ظهور الكمال المتوقف الحصول على ذلك الاجتماع، ولا يكون ذلك ولا يتم إلا بحركة حُبية معنوية أولاً متعينة مما خفي من المطلوب في الطالب، ومن الطالب في المطلوب لإلحاق فرع بأصل وتكميل كلٍ بجزء.

والطالبون على قسمين: عالم وجاهل. فالطالب الجاهل شفيعه المناسبة والارتباط بالرقيقة الذاتية المشار إليها، والطالب العالِم بما ذكرنا له الاعتضاد بالمناسبة والعلم المقرب للمسافة؛ القاطع للقوادح والعلائق العائقة عن تكميل صورة المناسبة وتقوية حكم ما به الاشتراك على ما به الامتياز، ثم الإعانة والإمداد بما يتأيّد به القدر المشترك من حيث كل فرد من أفراد الحقائق التي اشتملت عليها ذات الطالب والمطلوب أو كانت لوازم لهما.

ومن هذا الباب قوله ﷺ للصحابي وقد سأله أن يكون رفيقه في الجنة: **«أعِنّي على نفسك بكثرة السجود»**[1].

وهذا ذوق عزيز، من اطلع على سرّه عرف سر الأعمال على الإطلاق، وأنّ سبب تنوعها اختلاف حقائق من تُظهر بهم أعيان ألأعمال وروعي فيها بأجمعها سر المناسبة لتصح الثمرة ويكمل المقصود ويعلم أيضاً سر تنوعات المطالب والمناسبات التي بينها وبين الأعمال المتخذة وسائل لتحصيل تلك المطالب، ويعلم أيضاً تعيّن الثمرات في كل مرتبة من مراتب الأعمال والعمال على اختلاف صورها من حسن وقبح وكمال ونقص، ويعلم سر المحبة أيضاً ورقائقها ونسبها وأحكامها ونحو ذلك مما شاء الحق إيضاحه، وإن ربك هو الفتاح العليم.

فصل
في سر الدعاء وأحكامه وأمهات لوازمه

اعلم أن الإنسان في كل وقت وحال يستدعي لفقره وحاجته الذاتية والصفاتية من الحق سبحانه أمراً ما لا بد عن ذلك، ومن شأن ذلك الأمر أن يكون مناسباً لتوجهه التابع لعلمه واعتقاده ومزاجه وحاله النفساني والطبيعي الجسماني، والغالب حكمه مما تركّب من ذلك وتولّد عنه حال الطلب، والغرض الأصلي عَلِمَ أو لم يعلم هو حصول ما يحتاج إليه الطالب في وجوده وأسباب بقاء وجوده لتحصيل الكمال الذي يمكنه تحصيله كان ما كان، وتعيين الطلب الخاص بغالب حكم بعض الحقائق والأجزاء الإنسانية دون سواها مما اشتملت عليه ذات الإنسان، هو حقيقة الدعاء المعين على أي وجه وبأي لسان كان، وتعيّن علم الحق سبحانه وأثره في حق الطالب باعتبار ما منه هو الإجابة، فما منه سبحانه متعيّن بحسب ما منك، هذا

---

(1) رواه الطبراني في الكبير من حديث مصعب الأسلمي، حديث رقم (850) [20/ 365].

وإن كان ما منك مما تقبل به منه عز وجل هو أيضاً بعض صور شؤون غيب ذاته، وقد يقال: ملابس أسمائه وصفاته، فكل ما يصدر من الحضرة ويبرز من الغيب الإلٰهي فإنه يتعين بحسب طلب الطالب واستدعائه واستعداده.

والاستدعاء على ضروب، وهي على قدر ما تحوي عليه ذات الطالب ونشأته من القوى والحقائق وأحكام المراتب، فإن بها صح له أن يكون مظهراً لتلك المراتب ومجمعاً لتلك القوى والصفات والحقائق حالة طلبه وجمعه ومظهريته، فافهم.

ولما كان الإنسان نسخة جامعة كل أمرٍ وصورة وجوده خزانة حاوية كل سر ودائرة محيطة من حيث المعنى والصورة والمرتبة بكل شيء، اقتضى الأمر أن يكون له بحسب كل مرتبة طلب ومن حيثيّة كل مقام استدعاء، فإن قُدِّر له في وقت شهود حقيقته التي هي نسبة معلوميته في علم ربّه أزلاً وشهد أيضاً أعيان الأحوال اللازمة لتلك الحقيقة على نحو ما كان الجميع عليه في علم الله أزلاً ويكون أبداً؛ عرف حالتئذٍ ما يتعين له منها في هذه النشأة والدار ما شاء الله من العوالم، واستشرف على ما تحوي عليه ذاته من الأمور بوجه جملي مع طرف من التفصيل كما أشرت إليه وهذا الاطلاع مع عزته وقلة واجديه والفاهمين له يقلّ زمانه ويستحيل دوامه لسر يتعذّر كشفه وبيانه، وربما أشرت إليه في ما بعد إن شاء الله.

وصاحب هذا الشأن المشار إليه يكون في غالب أموره على بصيرة من أحواله يستقبلها ويتلقاها عن شهود محقق بعلم سابق سواء وافقته أو لم توافقه، وسواء كانت حسنة أو قبيحة عند الناس أو في نفس الأمر، لعلمه أنه لا محيص له عنها، ويكون في أدعيته أيضاً كذلك ما اقترن منها بالإجابة وما تأخرت عنه الإجابة، وأكثر أدعية من هذا شأنه على اختلاف صورها مستجابة، لأن كشفه يمنعه أن يسأل إلا في ما يجب وقوعه بشرط السؤال أو يمكن، وإنما ذكرت الإمكان من أجل ما لم يتعين له معرفته تفصيلاً، بل أخفى سره في ما أُجمل له أو أُبقي عليه من أسباب الرّد والمنع، لسر الاقتداء والجمع وخفض العبودية والرفع، فيرى في ما رأى من صور أحواله التي يستقبلها صورة الدعاء مع المنع، ولا يقدر على التوقف ولا الدفع لما مر بيانه وأوضح ميزانه وفي المقام المحمدي الأكمل وميزانه الأتم الأعدل سر ما إليه أشرت وعنوان ما به لوّحتُ.

ثم أرجع وأقول: وإن كان وقت الداعي يقتضي التقيّد بحكم مقام خاص

ومرتبة معينة وذلك هو الأدوم الأعم والأغلب حكماً، فإن طلبه واستدعائه يكون بحسب حكم تلك المرتبة أو الحال أو النشأة أو الموطن أو الوقت أو نحو ذلك من الشروط. بل ربما بحسب حكم بعض الوجوه والرقائق والنسب التي تحوي عليها وتحيط بها النشأة والمرتبة وما ذكر هذا من حيث ما يعلمه أو يشعر به ويحضر معه. وأما من حيث ذاته ونشأته الجامعة فإنه في كل نفس طالب بكل ما حوته نشأته من الحقائق حال الطلب من الحق سبحانه ما به بقاء ظهور أحكام تلك الحقائق وما به ظهور الحق سبحانه من حيثها، وحصول ما به وفيه كمالها مما هو من لوازم ما مر ذكره.

والطلب والاستدعاء قد يكون بلسان الظاهر والباطن معاً، وقد يكون بلسان الباطن، وقد يكون بلسان الظاهر مع بعض رقائق الباطن وألسنته. ولسان الباطن ليس له تقيّد الظاهر، وإن لم يُعْرَ عن التقيد من حيث ارتباطه بالظاهر وترجمة الظاهر عنه، ومن جهة المقام أو الحال الذي هو تحت حكمه أو قائم فيه.

وعلى الجملة، فليعلم أن للإنسان من حيث حاله الكلي وكونه إنساناً ولساناً بل ألسنةً وهكذا من حيث استعداده الجملي الأصلي، وله أيضاً من حيث كل نشأة يكون فيها، وكل صورة تظهر بها نفسه وتتلبّس بها لسان، ولكل استعداد من استعداداته الجزئية الوجودية لسان، وهو في كل نفس طالب فتارة بالبعض، وتارة بالمجموع، وتارة عن علم وشهود وشعور وحضور، وتارة بدون أكثر ذلك أو بعضه، وتارة بجمع بين طلبين مختلفين من جهتين مختلفتين، يكون من حيث أحدهما عالماً ومن حيث الآخر جاهلاً. وربما كان على وجه يقتضي الإجابة بسرعة أو بطء من الوجه المجهول، ويقتضي عدم الإجابة أو تأخرها من الوجه المعلوم المقصود، والسرعة والسبق والإجابة تتبع لسان الاستعداد وطلبه، وما تأيّد واقترن به بحكم الأغلبية وعدم وجدان الشروط المذكورة أو تأخر ظهور حكمها يقتضي تأخر الإجابة عن زمان الطلب أو الحرمان. والتقيد ببعض المطالب والمقامات على التعيين مع الحجاب يوجب في كثير من الأوقات طلب ما لا يحصل أو يتأخر حصوله، كما أن المعرفة والسراح مما ذكرنا يقضيان على الإنسان كما أسلفنا أن لا يطلب إلا ما يحصل، ولا بد في غالب الأمر وإن تأخر بحكم الوقت أو الحال المشترط وهنا تفصيل عزيز يصعب ذكره.

وأما المطلوب بلسان الاستعداد: فإن الإجابة لا تتأخر عنه أصلاً، ويليه في

المرتبة لسان الحال، لأنه قسم من أقسامه، فإذا ورد على الإنسان من الحق أمر ما كان من تجلٍ أو كلام أو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، وهو غير تام التحقق بمعرفة الحق وشهوده، فهو بين أمرين: إما أن يكون الوارد مناسباً لما استدعاه لسان طلبه وعلمه، أو لم يكن، فإن ظهر حكم المطابقة والمناسبة في ذلك قبل ما ورد وسُرّ وانتفع به وتحقق الإجابة والإنعام - وإن لم تظهر له المناسبة - ظنّ أنه محروم، وربما لم يقبل وتحيّر وارتاب وحزن، والمحقق المتمكن يعلم أن لجميع الحقائق وألسنتها واستدعاءاتها فيما بينها تناسباً يقتضي التطابق وتضاداً يقتضي التباين والخلاف والمنافاة.

فمتى حصل التناسب علم أن لسان الطلب الظاهر ناسب الطلب الحالي الاستعدادي الذاتي، فلذلك وقعت الإجابة على وجه معلوم به مشعور بسببه، وإذا لم يجد تناسباً تثبت؛ والتفت راجعاً بالنظر في أحوال ذاته واعتبارها؛ مفتقداً حقائقه وما تحوي عليه نشأته إذ ذاك من عوارض ولوازم يتصف بها تارة ويخلو عنها أخرى، ويعلم أن الحق سبحانه حكيم لا يعطي أحداً ما لا يستحق ولا ما لا يستدعيه لسان طلبه بنوع ما من أنواع الطلب. فإن أمكنه أن يُعرّف مَن كان الطالب مِن حقائقه وأجزائه لذلك الأمر الوارد أو التجلي أو ما كان، جرده لقبوله وأقامه في عبودية الحق سبحانه من حيث الحضرة التي منها ورد ما ورد، عاملاً بمقتضى الحكمة الإلٰهية والأدب ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي، وإن خفي عليه الأمر وعسر إدراك الطالب الجزئي منه على التعيين استدل بالوارد وحكمه وخاصيته على المورود عليه، مهتدياً بالحق وبما ورد منه.

وإذا تحقق ذلك وعرفه إما ببعض ما ذكر أو بمجموعه نظراً إلى ذلك الأمر والحال واعتبره بالميزان الرباني والمعيار الكمالي الإلٰهي، فإن اقتضى الأمر مساعدة تلك الحقيقة الطالبة منه وترتيبها ورفع حكم ما يناوئها ويعوّقُها عن الوصول إلى درجة كمالها، ساعد وأعان ربّي وطلب بباقي الحقائق المناسبة لها، والمشاركة في المرتبة من الحق سبحانه تكميل تلك الحقيقة على الوجه الأليق الذي يقتضيه الحكمة الإلٰهية الكمالية، وكان لها عند ربه تعالى شفيعاً مقبول الشفاعة، وإن لم يقتض حكم الميزان المذكور ما ذكرنا، كان بحسب الوقت والحال والمعرفة والمقام الذي هو فيه والموطن، ولا اعتراض على الاستعدادات وألسنتها ومطالبها جملة واحدة، لكن على الإنسان، وله أن يعتبر استعداداته الجزئية الوجودية، وأن يتوجه إلى الحق

سبحانه وتعالى في صلاح سائر شؤونه ورعاية مصالحه كلها، ما علم منها وما لم يعلم مما يحتاج إليه كل جزء وحقيقة من أجزاء نشأته وحقائق ذاته، وسواء تنبّه لطلبه وتشوف لتحصيله أو لم يتنبّه ولم يتشوف، والله عليم حكيم رؤوف رحيم، ولكن هذا كله ما لم يكمل، فإذا كمل فله في الدعاء وغيره ميزان يختص به، وأمور تنفرد بها دون مشارك.

والاستدعاءات على ضروب، منها: طبيعية، ونفسانية، وروحانية، وعقلية وربانية صرفة، مجردة عن سائر المواد والواردات الإلٰهية والأوامر والنواهي والتجليات المتعيّنة وغير ذلك مما قصد طلبه بحسب ما ذكرناه وكل شيء فيه كل شيء، لكنه قد لا يُعلم، والمنافي لا يقبل ما لا يناسبه ولا يعرفه من الوجه المجهول والمنافي لعدم الجامع. فذو الحال الطبيعي مثلاً إذا جاءه أمر روحاني استدعته رقيقة خفية روحانية كامنة فيه من حيث لا يدري نفر عن ذلك الأمر أو التجلي أو ما كان، وردّه وأنكره ولم يقبله، وهكذا الأمر في الروحاني إذا جاءه أمر من مرتبة الطبيعة وبحسبها ومن المقام العقلي وبحسبه.

وفي مقابلة كل لسان مما ذكرنا من الحق سبحانه نسبة خاصة يتعيّن حكمها بالقبول الخاص العبدي واستعداده الحالي العيني، وتلك النسبة المتعيّنة من الحق تعالى هي المعبر عنها بالاسم الخاص بذلك الأمر، أي أمرٍ وأي اسم كان، فافهم.

ومن هذا الباب تجلي التنزيه والتشبيه والرد والإنكار الواقع في العالم، ومنه يعرف كون التجليات منها عامة ومنها خاصة بالنسبة، كل ذلك بحسب مراتب المستدعين واختلاف أحوال الطالبين واستعداداتهم، فافهم هذا وتدبّر؛ تعرف كثيراً من سر الحيرة في الله وسر الرد والإنكار واختلاف العقائد في الله والحكم بالاتفاق، وسر الدعاء والإجابة والبطء في ذلك والسرعة والنيل والحرمان والعجز والاستظهار والحجاب والبصيرة؛ وورود الأمور المجهولة السبب عند من وردت عليه وقهر بعض الحقائق للبعض دون قصد من اشتملت عليها ذاته وانطوت عليها نشأته، وتعرف ما بينها من التضاد والتباين في الأحكام والآثار، وتعرف غير ذلك أيضاً من الأسرار التي هي من لوازم هذا المقام المتكلم منه في هذا الفصل، والله يقول الحق ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

ضابط شريف
يحوي على عدة أسرار وفوائد

كل ما أدركته بعلمك ولم ينته نظرك فيه إلى إدراك ما وراءه سواء غايره مغايرة الصورة لمعناها أو روحها، أو مغايرة الوجود للحقيقة المتصفة به أو لم يغايره، فإنك ما أدركته حق الإدراك التام، ومتى أوجب لك إدراكك له أو رؤيتك إياه التعدي إلى ما وراءه، فحينئذ يصح أن يقال: إنك أدركته أو رأيته رؤية تامة حقيقية إحاطية، لأنه ما من شيء من المدركات الظاهرة والباطنة إلا ويوجب النظر فيه مشاهدةً وعلماً الانتهاء ما ورائه؛ حتى النظر في الحق تعالى إذا كان الناظر تام النظر أو تام الكشف هو بهذه المثابة، فإنه ما لم يتعد نظرك ما علمت، وأدركت من الحق إلى ما ورائه، ولم يتحقق سر ليس وراء الله مرمىً لرام، وأن ليس بعد الوجود المحض الذي هو الخير إلا عدم متوهّم في المقابلة يحكَم عليه بأنه الشر والضد للوجود، ولم تعلم أيضاً أن الحق لا يحاط به علماً وأن نسبة ما تعيّن لك أو لغيرك نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، ونسبة المقيد المنضبط إلى الأمر المطلق الذي لا ينضبط. وهذا أصل كبير يعسر فهمه ابتداءً إلا لمن كحل الله بصيرته بنور تجليه، فإنه من سر المطلع الذي لا يخلو شيء عن حكمه.

وتعلم من هذا الذوق أن الشخص متى حقق النظر كشفاً أو عقلاً في كل موجود مقيد، انتهى به الأمر إذا كان تام الإدراك أن يعلم من قيده إطلاق الحق سبحانه وتعالى مع كشفه أنه مجلىً من مجاليه ومظهر له وظاهر به أيضاً، وكذلك يعرف من كل ما ينطبق عليه أنه حجاب على الحق سبحانه وعنه أنه كاشف ومظهر، والحجاب إذا لم يكن عين المحجوب لا واسطة بينه وبين المحجوب، ونقدر الأمر في الحجاب الأقرب إذا قيل بكثرة الحجب، أو فيما لا حجاب عليه غير واحد، فإنه متى عرف الحجاب نفسه، علم أن لا واسطة بينه وبين المحجوب، بل أُبيّن لك الأمر الحجاب وارفع حكمه بكشف سرّه.

فأقول: كلما يقال عنه أنه حجاب على الحق لا يخلو إما أن يكون الحق سبحانه عينه ـ بمعنى أنه تعالى حجاب على نفسه ـ أو غيره، وليس إلا الممكنات، فالمسمى حجاباً إما بعض الممكنات أو كلها لا جائز أن تكون بأسرها حجاباً، فإنه ما ثمّة أمر، إذ ليس إلا الله سبحانه والممكنات، ولا جائز أن يكون بعضها حجاباً

دون الباقي، لأن هذا الحكم للبعض، إما أن يصح ويثبت لكونه ممكناً، فيلزم إذن اشتراك جميع الممكنات في ذلك، لاشتراكها كلها في حقيقة الإمكان، فما اقتضاه شيء منها لإمكانه ثبت للجميع، وإن كان إنما يصح ذلك لبعض الممكنات لا لكونه ممكناً فحسب، بل مع انضمام قيد آخر خارج.

فنقول حينئذ: فذلك القيد الخارجي إما أن يكون نسبة سلبية أو أمراً ثبوتياً، لا جائز أن يكون نسبة سلبية، وإلا لكان ما لا وجود له يوجب أثراً وحكماً فيما له وجود، بل وفي واجب الوجود، وذلك غير جائز، وإن كان أمراً ثبوتياً، فإما أن يكون الحق أو الممكنات كما مر لا جائز أن يكون الممكنات لما قلنا فلم يبق إلا أن يكون الحق.

ثم **نقول**: ولا جائز أيضاً أن يكون الحق تعالى حجاباً على نفسه، فإن كونه حجاباً على نفسه إما أن يكون أمراً اقتضاه لذاته من حيث هو معرىً عن النظر إلى الممكن، أو يكون ذلك حكماً ظهر بالممكن، لا جائز أن يكون ذات الحق من حيث هي هي مقتضية لذلك، وإلاّ لكان محجوباً عن نفسه، فكان مركباً من أمرين، أحدهما: كونه حجاباً، والآخر: كونه محجوباً لأن اعتبار كون الشيء حجاباً مغاير لاعتبار كونه محجوباً، فلم يكن الحق إذاً واحداً من كل وجه، وهو واحد من جميع الوجوه بلا شك، هذا خلف، ولأنه لو صح ذلك لم يكن عالماً بنفسه ومدركاً لها من كل وجه، لأن التقدير: أن هذا أمرٌ يقتضيه سبحانه لذاته أزلاً، مع قطع النظر عن كل ممكن، فلم يبق إلا أن يقال: إنه حكم إلٰهي، ظهوره متوقف على الممكنات.

فنقول: فهذا الحكم الذي ظهر بالممكن إما أن يرجع إلى الحق أو إلى الممكن، لا جائز أن يرجع إلى الحق سبحانه، وإلا لعاد إليه تعالى من الممكن به سبحانه، أو بالممكن حكم لم يقتضيه لذاته أزلاً من حيث هو، فيكون هذا أثراً من الممكن في الحق تعالى أو متوقفاً عليه، ويلزم منه أيضاً أن يكون سبحانه محلاً للحوادث، وكل ذلك محال، ومعلوم أنه ما ثم أمر ثالث غير الحق سبحانه وتعالى والممكنات ينسب إليه هذا الحكم، ولا يمكن إنكاره لشهود أثره، فهو إذن حكم من بعض الممكنات اقتضته خصوصية ظهر في البعض بالحق سبحانه لا فيه، وهكذا الأمر في كل ما ينسب إلى الحق تعالى من اسم وصفة ينظر فيه، فإن جازت إضافته إليه فهو أمر اقتضاه لذاته أزلاً، لكنه ما ظهر حكمه للممكن إلا فيما بعد، وإن كان

مما لا يجوز أن يكون سبحانه من حيث ذاته يقتضيه، فهو أمر اقتضاه بعض الممكنات في بعضها، لكن ظهر بالحق سبحانه، فحدث العلم للممكن وحدث ظهوره وتحققه لنفسه ولمثله لم يحدث ثبوت الحكم للحق أو للممكن، بل ما هو للحق هو له أزلاً، وكذلك ما للممكن، فالمعرفة بالأحكام والصفات والنّسب والمراتب وظهورها للممكنات هي الحادثة بحدوث الممكنات، لا لثبوتها أو انتفائها لمن هي ثابتة له أو منتفية عنه، فاعلم ذلك وتدبّر ما ذكر لك، تُحظ بعلم عزيز جداً، والله الهادي.

تتمة
لهذا السر الكلي مع بيان أسرار أُخر جليلة
هي من وجه من النمط المذكور آنفاً

اعلم أن الصقالة في الجسم الصقيل هي تساوي أجزاء سطوحه وتوحد كثرته، وتساوي أجزاء السطح عبارة عن عدم الاختلاف الذي هو ضد الصقل، وهو أن يكون بعض الأجزاء السطحية ناتئة وبعضها منقعرة ومنحفرة، فالمراد من الصقل: إزالة الاختلاف من وجه الأمر المصقول ليحصل التساوي وتظهر صفة الوحدة المختصة بالوجود الموحد للكثرة، إذ الاختلاف يوجب الكثرة والتساوي في الأمر الواحد المذهب للاختلاف والتضاد يؤذن بالأحدية ويظهر حكمها، وهذا في الصور بيّن جداً.

وإذا عرفت هذا في الأجسام واستحضرت تبعيّة الأجسام للأرواح والمعاني وخصوصاً في الأحكام فاعتبر مثله في النفوس والأرواح، فانطباع الصور الكونية في روح الإنسان وقلبه هو النتوء والتقعير والتشفير في المرآة الموجب للاختلاف المانع من انطباع ما يراد تجلّيه في المحل الموصوف بما ذُكر، وتفريغ المحل عن كل صورة هو الصقل، والتهيؤ الموجب والمستدعي انطباع ما يقابل به المرآة الروحية والقلبية أو الأمر المصقول كان ما كان، ويسمى ذلك في الأجسام: مقابلةً؛ وهي في الأرواح وما لا يتحيّز: القصد بالتوجه والمحاذاة برابطة المناسبة الغيبيّة المعنوية، وبقدر قلّة الاختلاف عموماً يقلّ الصدأ ويكثر، ويقوى حكم الصقال وثمرته ويظهر.

ثم إن الصور المختلفة التي تغمر المحل المراد صقله، إن استوعب جميع المحل ورسخ حكمها فيه، فهو الرين والحجاب، وإن حصل العموم دون الرسوخ، فهو الغشاء والصدأ ونحوهما من الصفات، وإن لم يحصل العموم الذي هو

الاستيعاب ولا الرسوخ، كان حال صاحبه المزج والحكم للغالب من حالتيّ عينه وصقاله، فاعلم ذلك، وأما حصول الرسوخ من الصدأ في بعض وجوه القلب دون الاستيعاب، فهو لأهل العقائد النظرية وأهل الأذواق المقيدة من ذوي الأحوال والمقامات المخصوصة، الذين ينكرون ما عدا ما ذاقوا ولا يتشوفون إلى غير ما هم فيه، فهم بما حصل لهم من الطهارة والصقال لاحظوا الحق وصار لهم حظ ما من الشهود والمعرفة، لكن لما تعمّ الطهارة كل القلب؛ حجبهم ما بقي فيهم من الصدأ عن كمال الشهود والمعرفة الصحيحة التامة، فقنعوا بما حصل لهم وظنوا أن ليس وراء ذلك مرمى، فظفرهم بالحق وإن كان مقيداً عندهم هو لطهارتهم، والحصر والتقيد والوقوف هو لحكم الصدأ الباقي فيهم المانع من شهود الحق المطلق ومعرفته الكاملة، وذلك مما بقي فيهم من الأحكام الإمكانية وآثار الصور الكونية، فافهم.

وهذه قاعدة متى عرفتها وكشف لك عن سرها عرفت ما الانطباع وما التجلي وما القبول والتلقي، والحجب الحائلة. وعلمت سر قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123] من الكثرة إلى الوحدة كما سبق التنبيه إليه وتعرف حالتئذٍ ما الحجب الظلمانية والنورية المذكورة، وأنها عبارة عن صور الأكوان المنحصرة في القسم الروحاني والجسماني، وتعرف ما رفعها، وأنه ليس بين الحجاب والمحجوب واسطة إلا نسبة الاختلاف المدرك وحكمه، وتعلم وترى ما فائدة الحضور والمراقبة للقلب حتى لا تحلّ فيه المختلفات؛ وتكدره بعد كشفه جلية الأمر؛ وتحققه بصفة الوحدة المستلزمة للشهود والاطلاع وغير ذلك مما يطول ذكره، ولا يمكن أن يوضح سرّه، والله الهادي.

ضابط
يتضمن أن كل علم لا محالة يستلزم عملاً
وحكم العلم
الذي غايته العمل والذي ليس كذلك

اعلم أن كل علم يحصل للإنسان لا يخلو إما أن يكون متعلقه الحق أو ما سواه، فإن كان متعلقه الحق فإما أن يكون علماً به سبحانه من حيث ارتباط العالم به وارتباطه تعالى بالعالم - ارتباط إلهٍ بمألوه ومألوهٍ بإله - وهو المسمى عند أهل الله

بمعرفة التجلي الظاهر في أعيان الممكنات، أو يكون علماً به سبحانه من حيث هو هو مع قطع النظر عن تعلق العالم به وتعلقه بالعالم، وهذا علم الهوية الباطنة -أعني ذات الحق سبحانه - فإن تعلق العلم بالحق تعالى - كما قلنا - من حيث العلم الظاهر على ما عرفتَ به من قبل، فلا بد وأن يحكم على من قام به ويستدعي منه - إذا كان معترفاً بما أسلفنا أو عارفاً به - أن تكون ملاحظته الأشياء ومعاملته كل موجود خلاف معاملته له وملاحظته إياه وقبل حصول هذا الشهود العلمي أو الاعتقادي له أو الكشف الصريح - لما يوجبه هذا الاعتقاد أو العلم أو الكشف من الفائدة الخاصة والزيادة من حيث الحكم؛ ولما سيذكر بعد في تتمة بيانه.

فالأمر المتجدد المستصحب حالة المعاملة والمشاهدة هو العمل المختص بذلك العلم، إذ العمل قد يكون بالباطن وقد يكون بالظاهر وقد يكون بهما معاً، والظاهر تبع للباطن، فإن الأعمال بالنيات، فالنّية في التحقيق حكم من أحكام الحضور أو الاستحضار، اللذين يتبعان العلم، فإن الحضور ليس إلا استجلاء المعلوم، كما ستقف على سره إن شاء الله، وما انصبغ به العلم من الأحكام والأوصاف سرى حكمه فيما هو تابع له أو فروع عنه.

ثم أرجع **وأقول: وإن كان متعلق العلم الحاصل هو الله سبحانه وتعالى** من حيث باطنه وهويته بالتفسير السابق، فلا يخلو إما أن يكون صاحبه عارفاً بمرتبة الاسم الظاهر على مذهب أهل البصائر على ما ذكر، بمعنى أنه عرف الحق من حيث تجليه في حقائق العالم، كُشف له أن وراء ما أدرك من التجليات الظاهرة أمراً آخر إليه ترجع أحكام هذه التجليات والصور المشهودة، أو لم يعرف هذا الأصل، فإن كان من أصحاب هذه المعرفة، فلا بد له عند شهوده كل ما يشهده من صور الموجودات حال التجلي والكشف وتيقّنه إذ ذاك أن جميعها مظاهر لله تعالى ومجال له سبحانه أن يصير حاضراً في ذلك الحال أو مستحضراً للحقيقة الإلٰهية الغيبيّة التي يستند إليها جميع ما ظهر مع استصحاب حكم هذا القيد المتجدد، فهذا أيضاً عمل لازم لهذا العلم المذكور.

ثم **نقول**: وإن لم يكن من أهل هذه المعرفة من هذا الوجه المذكور، بل علمه بباطن الحق إنما هو بحسب ما تعطيه القوة النظرية، فإنه لا يخلو هذا العلم الحاصل له كما قلنا إما أن يفيد في جانب الحق سبحانه حكماً سلبياً أو إيجابياً، وأيهما كان فإنه لا بد لصاحبه في بعض الأوقات أو كلها من توجّه نحو الحق أو

عبادة له أو حضور معه أو استحضار، وأي ذلك كان فلا بد من أن يكون توجه صاحب هذا الحال نحو الحق وعبادته مخالفاً لتوجهه قبل تجلّيه بهذا العلم وكذا حضوره أيضاً ونحوهما وذلك لإفادة هذا العلم إياه في الحق أمراً يعلمه من قبل، إما سلب ما كان يعتقد ثبوته أو إثبات ما كان يعتقد انتفاءه عن الحق تعالى. فيصير توجهه إليه تعالى وعبادته له وحضوره معه منصبغاً بحكم أحد القيدين، وهما السلب والإيجاب، وإلا لتساوى حصول هذا العلم وعدم حصوله في الحكم وإنه محال. فهذا إذاً توجّه متجدد صحبه حكم لم يكن من قبل، وهو العمل المختص بذلك العلم.

وهكذا الأمر في كل مسألة تحصل له من العلم بالله، إذ لا يخلو كل ما يحصّل من حكم أحد هذين القيدين أعني السلب والإيجاب وسواء عرف الشخص مرتبة الاسم الظاهر بالتفسيرين المذكورين تفسير أهل النظر وتفسير العارفين واعتبر الحكم فيه وبالنسبة إليه أو لم يعرف، فإن الحكم المتجدد مستصحب ولازم لا محالة، وسواء تعيّن للحكم صورة في الخارج أو تعلق بصورة غير خارجة عن ذات العالم أو انتفى التعيّن المذكور والتعلق، فاعلم ذلك.

وأما **إن كان متعلق العلم المستفاد هو ما سوى الحق**؛ فلا يخلو أيضاً إما أن لا يتعلق بالمستفيد أو يتعلق به ولا يتعداه، أو يتعداه مع التعلق به، وأي ذلك كان فإنه لا بد وأن يكون في مباشرته لذلك أو النظر فيه بالفكر والاعتبار بالضمن أو على التعيين يصحبه من ذلك حكم متجدد، إما سلبي أو إيجابي، إذ لا يخلو ذلك العلم إما أن يثبت ما لم يعلم ثبوته من قبل، أو يوجب نفي ما ظن أنه ثابت إلى ساعتئذٍ أو يزيد إيضاحاً في ثبوت الثابت كما مر ثبت مثلاً بدليل واحد، فلاح في ثبوته للشخص دليل آخر، فإن الثقة به تكون أكثر من الثابت بالدليل الواحد، وكل ما ذُكر فهو حكم طار ينصبغ به توجه الإنسان واعتقاده وحضوره واستحضاره ومعاملته بمباشرة ظاهرة وبدونها، ولا نريد هنا بالعمل إلا ما ذكرنا، وهو جليٌ لا يُرتاب فيه منصف مستبصر أصلاً. وإذ قد بيّنا في هذا الأمر بعض ما سبق الوعد بذكره، فلنوضح أيضاً سر العلم الذي غايته العمل، والعلم الذي ليس كذلك وإن استلزم عملاً لكن بعد التنبيه على مسمّى الغاية ما هو.

فنقول: غاية كل شيء منتهاه من حيث هو مطلوبه وفي الوصول إليه كماله، سواء كان مطلوباً له على التعيين ومعلوماً؛ أو معلوماً أو مطلوباً لأمر آخر يكون هذا

الشيء تبعاً له في المطلوبية وغيرها ومحكوماً؛ أو آلة أو شرطاً وسبباً للوصول إلى تلك الغاية أية غاية كانت والغايات أعلام الكمالات، فكل غاية آية على كمال يختص بتلك الغاية ويدل عليها، ويكون ذلك بالنسبة إلى مرتبة خاصة تنسب إليها بداية، هذه غايتها؛ وإلا فكل غاية بداية لغاية أخرى، فإن المبادىء والغايات إنما تصح بالنسبة والغرض؛ رعايةً للمراتب واعتباراً لأحكامها النسبيّة والتقديرية.

وإذا تقرر هذا **فنقول**: للعلم بهذا الاعتبار غايات، **فمنها**: ما غايته العمل، لتوقف كماله عليه، **ومنها**: ما كماله الغائي في معرفة متعلقه وتحقق أحكامه ونسبه تحققاً علمياً فقط لكن لشمول حكمه وسريان أثره يستلزم عملاً، فانضياف العمل إلى مثل هذا العلم هو من باب شمول الحكم؛ لا أن له موجباً آخر، وهذا نسبة أكملية ذاتية، لا كمالية مقصودة، وسنبسط هذا الأصل بلسان بعض فروعه.

فنقول: العلم لا بد له من متعلق، ومتعلقات العلم تنحصر فيما ذكره من الأقسام، وهو إما أن يكون علماً بما ليس لنا فيه أثر وجودي أو بالعكس، فالأول هو الذي ليس غايته العمل، كعلمنا بوجود الله ووحدته وإمكان العالم والجنسية والنوعية والكلية والجزئية ونحو ذلك، وهذا من القسم الذي قلنا فيه: إنه وإن لم يكن غايته العمل فإنه يستلزم عملاً لما مر. وما غايته العمل هو الثاني، فهو المراد لا لنفسه، كمعرفة الأحكام الإلٰهية والأعمال المشروعة والأخلاق على اختلاف صورها وأنواعها، ليرتكب منها ما يجب وينبغي ارتكابه، ويجتنب ما يجب وينبغي اجتنابه. وهذا القسم إنما يراد لكونه وسيلة لما هو أشرف منه بخلاف الأول فإنه أشرف، لأنه مطلوب لذاته ومتعلقه، وهو الحق سبحانه وحقائق أسمائه الذاتية وصفاته العزيزة العليّة؛ فشرفه فيه. وهذا القسم الثاني ليس كذلك، وإن شئت أن أحصر لك متعلقات مطلق العلم بطريق آخر فعلت.

فأقول: كل ما يتعلق به مطلق العلم على كل تقدير لا يخرج عن هذا التقسيم، وهو أنه إما أن يكون أمراً واجباً حصوله في المادة أو ممتنعاً عليه ذلك، أو تارة يُحصل في المادة وتارة يتجرد عنها، والواجب حصوله في المادة إما واجب الحصول في المادة أي مادة كانت من غير تعيين أو يجب حصوله في مادة معينة، فالمختص بمسمى المادة مطلقاً من غير تعيين هو العلم المتعلق بالمقادير، والكفيل ببيانه عند علماء الرسوم العلم الرياضي، والمشترط فيه تعيين المادة، يعرف من العلم الطبيعي. والممتنع حصوله في المادة عقلاً هو متعلق العلم الإلٰهي باعتبار،

والذي يدرك تارة في المادة وتارة مجرداً عنها هو متعلق على الأسماء الإلٰهية والحقائق الكلية كالحياة والعلم والوحدة والكثرة والبساطة والتركيب ونحو ذلك فإن هذه معان وحقائق في نفسها، ومن شأنها أن توجد تارة في المجردات وأخرى في المواد الجسمانية المنعوتة.

وذلك لأن الوحدة مثلاً لما حصلت مرةً في الحقائق بالتجريد، وأخرى في ذوات الأجسام، علم أنها بما هي وحدة غنيّة عن المواد الجسمانية، وإلا لامتنع وجودها وتعلقها بدون المواد، ولما وجدت مع عدم هذه المواد علم غناها عنها، فاعلم ذلك فإنه ضابط شريف وتقسيم حاصر لطيف يحوي على فوائد جليلة، والله الهادي.

تتمة لهذا الفصل تتضمن ضابطاً شريفاً كلياً في بيان بعض أسرار النهايات وغير ذلك من الفوائد التفصيلية المتفرعة عن الأصل الشامل الظاهر بالإنسان الكامل

اعلم أن الإنسان لا يجني آخراً إلا ثمرة ما كان مظهراً له من الحقائق الأسمائية والكونية أولاً على التمام؛ ويختلف الأمر والحال بحسب جمعية المصحح حكمها بالجمعية الأصلية الكبرى المسماة حقيقة الحقائق التي كانت أحوال الكُمَّل من الناس عبارة عن رقائقها وصور أحكامها التفصيلية.

فالإنسان الكامل هو مظهر هذه الحقيقة والظاهر بها، ولكل إنسان من حيث هو إنسان جمعية تخصه بالقوة وبالفعل أيضاً فإن عمّ حكم جمعية الشخص وشملت الأشياء كلها على التمام فعلاً وانفعالاً وتفصيلاً وإجمالاً على ما سنُبينه على كليات ذلك فيما بعد، فهو المسمى بالإنسان الكامل، وما نزل عن هذه الدرجة فمرتبته دون الكمال، ولكن يتفاوت الأمر بحسب قرب نسبته من الكمال وبُعدها، والحكم في ذلك كله لأغلب ما يظهر حكمه من الأسماء والحقائق ويُتمّ، وهكذا الأمر فيما عدا الإنسان الكامل، فإن حكم هذا السر مطرد وشامل، والمرجع والمعيار حقيقة الإنسان الكامل ومرتبته المنبّه عليها من قبل، ولها من الأسماء الاسم الله، ولما عداها من الجميعات ما يناسبها من الأسماء، إذ كل فرد فرد من الموجودات ما عدا الإنسان إنما يصدر عن الحق أولاً ويستند ويرجع إليه آخراً من حيث اسم ما من

أسماء الله يختص به ويتعيّن وينضاف إليه وينسحب حكم الله تعالى من حيث ذلك الاسم عليه، وبما بين الأسماء من التفاوت في الحيطة والتعلق والحكم، يظهر تفاوت صور آثارها التي هي مظاهرها، فافهم واعلم أن هذا ضابط موجز عظيم الجدوى لمن فك معماه وعرف تفصيله، والله يقول الحق ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل في سرّ الكلام وأحكامه ولواحقه وما يتعلق بذلك

اعلم أن الكلام من حيث إطلاقه وأصالته صورة علم المتكلم بنفسه أو بغيره، والمعلومات حروفه وكلماته، ولكل منها مرتبة معنوية، ولا يظهر شيء منها أعني المعلومات مرتبة كان المعلوم أو ذا مرتبة من الوجود العلمي إلى الوجود العيني إلا في مادة حاملة وصورة تتحقق بها المادة، وأعني بالمادة ما به تظهر صورة الكلام، فيتشخص في الخارج، وسواء خرج أعني المظهر المشار إليه عن دائرة المواد الجسمانية أو لم يخرج، وأعني بالصورة ما به يتم ظهور الحقيقة المعلومة كانت ما كانت بحيث يتأتّى لكل مدرك يجمعه وإياها موطن ما إدراكها.

فإذا اعتبرت المعلومات من حيث ارتسامها في نفس العالم بها فقط كانت حروفاً باطنة، لكن بشرط لحظ كل منها على انفراده. فإن اعتبرت كل حقيقة منضماً إليها ما يتبعها من الصفات واللوازم، كانت الحقيقة المعلومة بهذا الاعتبار كلمة باطنة، فإن اعتبر تعيّن ظهور كل حقيقة معلومة في الوجود العيني معراة عن حكم تركيب بعضها مع بعض، بل باعتبار مجرد ظهور كل منها بنفس المتكلم في مخرج من المخارج المعينة صورها الوجودية على نحو التعين السابق الغيبي العلمي، كانت حروفاً ظاهرة، فإذا وقع بينها التركيب والتأليف الذي هو عبارة عن ظهور اتصال اللوازم بالملزومات والصفات التابعة للحقائق المتبوعة لكمال الإبانة والتفهيم وإيصال ما في باطن المتكلم إلى السامع المخاطب سميت حينئذ كلمة وكلمات، فافهم.

وإذا تقرر هذا فنقول: الكلام وإن اختلفت مراتبه وصوره فمرجعه إلى أصلين: إلٰهي وكوني، وعلى كل حال فهو من حيث إطلاقه غيب كما مر ويتعين من باطن المتكلم بالحروف المتعلقة أولاً، ثم المتخيلة، ثم الحسية الظاهرة في عالم الشهادة.

والحروف تتعيّن وتظهر حرفيّتها بغاياتها، وغاياتها حدودها، وهي منتهى التقاطع في المخارج، والنفس الذي هو المادة المشار إليها، له الإطلاق أيضاً، وصورته العامة في النطق الإنساني؛ الصوت، والفاصل الظاهر المُظهر للتمييز الباطن العلمي الذي اقتضته أحكام المراتب هو اللسان.

والمخارج في التحقيق مراتب معقولة؛ مظاهرها في النسخة الإنسانية المحالّ التي تتعيّن فيها أعيان الحروف من باطن القلب إلى الشفتين، كالصدر والحلق والحنك واللهاة واللثة والأسنان والشفتين، وفي كل مرتبة من مراتب هذه المخارج المذكورة مراتب:

فالقوة النطقية تنبعث بالإرادة من باطن القلب بواسطة النفس والصوت الذي هو صورته، فتمر على المخارج التي أشرنا إليها وتتعين باللسان والتقاطع في كل منها ويصحب ذلك خصوص حكم الإرادة المتعلقة بإظهار بعض الحروف مفردة ومركبّة، لتوصيل بعض ما في نفس المتكلم إلى المخاطب مما تعذّر على المخاطب معرفته دون تعريفه بهذا النوع من الكلام أو ما يقوم مقامه من الرقوم والحركات والإشارات، فيتنفّس المتكلم مصوّتاً؛ وقد هيأ اللسان للفصل والتمييز بموجب الاستحضار الذهني التابع للتصور العلمي، فحيث انتهى قوة كل دفع وامتداد من امتدادات نَفَسه عند مخرج من المخارج إذ لا يكون الانتهاء إلا عند مخرج ظهر للنَّفَس بالصوت حين الانتهاء تعيّن خاص بالقصد والفاصل، يسمى ذلك النَّفَس المتعيّن حرفاً وذلك التعيّن هو مظهر التعيّن العلمي المذكور، ويعلم حد كل حرف بمستقره، ومستقره حيث يحصل له الاستغناء في ظهوره وتعيّن وجوده المطلوب، فحيث أمكن ذلك الظهور من المخارج اكتفى به عن سواه، واستقر النَّفس من حيث تعيّن ظهوره فيه أي في المخرج فظهر وتعيّن وسمي حرفاً وجودياً، فالتلفظ يقع بالحروف من حيث استقراره حال تعينه وتحدده، ولذلك سُمّي حرفاً.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام المعنوي عبارة عن ملاقاة واجتماع واقع بين الأسماء والحقائق بموجب أحكام بعضها مع بعض، وبين الأسماء والحقائق الكونية عند من يرى أن الحقائق ليست من الأسماء، وصورة هذا النوع من الكلام ونتيجته تظهران وتتعيّنان بحسب المرتبة التي يقع فيها الاجتماع والتلاقي والأمر المقتضي للكلام، فيضاف الكلام إلى المرتبة والحكم في ذلك كله من حيث الاسم والصفة، والثمرة للأول انبعاثاً والغالب ظهوراً، والكتاب المرتقم، والكلم المنتظمة التابعة من

محتد هذا الكلام الأول الغيبي الإلي[1] عبارة عن الأرواح؛ وما يفهم من خطاب الحق لها على ما بينها من التفاوت الذي أوجبه المراتب والوسائط وحكم الحال الجمعي وغير ذلك مما ذكرنا، فافهم. ويلي ذلك الكلام الروحاني، وهو عبارة عن تصادم القوى الروحانية من حيث قيامها بالأرواح، لا من حيث هي قوة مجردة، فإنها بذلك الاعتبار معان مجردة معقولة.

وهذه المصادمة المشار إليها ملاقاة تتحصّل بين الأرواح في مرتبة جزئية من المراتب المتفرعة عن حضرة الجمع والوجود بحسب مقام روح المتكلم أو الأرواح التي يقع بينها المخاطبة، والفهم يحصل لبعضها من البعض بمعاينة كل منها بعض ما في نفس الآخر بموجب ما بينها من المناسبة المثبتة للاشتراك الرافعة حكم المستلزم للستر والامتياز، فإن المحوّج للمخاطبة هو غلبة حكم المباينة التي بين المتخاطبين؛ الحاجبة كلاً منهما عن شهود ما انطوى عليه الآخر، فاحتيج في توصيل ما في نفس المتكلم إلى المخاطب مما خفي إدراكه عليه من نفس المخاطب إلى استعمال أدوات يقع بها التفهيم ويتأتى التوصيل، ويقوى حكم ما به الاشتراك والاتحاد؛ فيرفع الحجاب الذي أوجبه حكم ما به الكثرة والمباينة والامتياز. ويقل الأدوات المستعملة في التوصيل وتكثر بحسب القرب والبُعد الحاكمين على محل المخاطِب والمخاطَب بموجب قوة المناسبة أو المباينة على ما مر.

ثم اعلم أنه كما كانت الحروف والكلمات الذهنية مظاهر للحروف العلمية، والكلمات اللفظية النطقية مظاهر للذهنية، كذلك كانت الحروف والكلمات الرقمية أو ما يقوم مقامها، مظاهر للألفاظ النطقية الحسيّة من وجه.

فمن عرف أن مرتبة الإمكان بما حوته من الممكنات هي الغيب الإضافي بالنسبة إلى غيب الذات المطلق، ولها أي المرتبة الإمكان الظلمة، والممكنات تتعيّن في نور الوجود العام الذي هو صورة غيب الذات الذي لا يُعلم ولا يُسمّى ولا يُشهد شهود إحاطة ولا يوصف كما سبق التنبيه عليه وإن أحكام الممكنات تتصل من بعضها بالبعض، وتظهر بالحق، وفيه من كونه نوراً وجوداً كما بيّنا وهو سبحانه لا يتقيّد ولا يتميز، وعرف أيضاً أن صور الموجودات من حيث التفصيل هي مظاهر

---

(1) الإلّي: الرباني، الإلٰهي، والإلّ: العهد والقرابة والأصل الجيد والربوبية، وكل اسم آخره إلّ أو إيل فمضاف إلى الله تعالى. (القاموس المحيط، مادة: ألّ).

نسب علمه وصور كلماته النفسية الرحمانية، ومن حيث الجملة صورة حضرة علمه ومظهرٌ لحقيقة نفسه، عرف أن المثال الواقع في الوجود مطابق ومناسب للأصل الإلٰهي المذكور.

فالمداد مع الدواة نظير مرتبة الإمكان بما حوته من الممكنات من حيث إحاطة الحق بها وجوداً وعلماً، وحقائق الممكنات كالحروف الكامنة في الدواة وفي علم المتكلم وذهنه، كما وقع التنبيه عليه في سر اندراج الكثرة والكثير في الوحدة والواحد، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «**كان الله ولا شيء معه**»[1]، ونحو ذلك من الإشارات الواردة على ألسنة الأنبياء الكُمَّل والأولياء.

والورق وما يُكتب فيه والنَّفَس والصوت نظائر انبساط النور الوجودي العام للنَّفس الرحماني المذكور الذي تعيّنت فيه صور المعلومات الموجودة، أي الداخلة في الوجود، ما لا يشمّ رائحة الوجود.

والكتابة والقول نظير الإيجاد والإظهار، فإما بالنفس الرحماني الظاهرة تعيّناته «بكُن» وإما بالقلم الأعلى من كون الحق تعالى كاتباً وموجداً وخالقاً وبارئاً ومصوراً مدبراً للأمر ومفصلاً لآيات ذاته المتعينة بحسب أسمائه وصفاته، هذا مع ثبوت حكم ظن النفس في هذا القسم أيضاً؛ وسريانه لحيطته بالمراتب وشمول أثره.

وأما القصد الإنساني فهو نظير إرادة الأولى الإلٰهية واستحضار ما يراد كتابته أو النطق به، نظير التخصيص الإرادي واستجلاء ما يراد إبرازه من حضرة العلم إلى حضرة العين. وكما أن استمداد العالم الناطق أو الكاتب هنا ما يريد كتابته أو النطق به يرجع إلى أصلين، **أحدهما**: العلم الفطري الأولي، **والثاني**: المستفاد من المحسوسات، كذلك الأمر هناك راجع إلى أصلين، فنظير الأولى الفطري وأصله علم الحق بذاته وعلمه كل شيء من عين علمه بذاته. وأصل العلم المستفاد من الحس ونظيره تعلق علمه سبحانه بالممكنات أزلاً عن شهود منه لها في نفسه وإبرازها على حد ما علمت وبحسب ما كانت عليه في غيب الحق الذاتي والعلمي، فافهم.

فهذا أصل جامع، من عرفه معرفة ذوق وشهود أو استحضره، عرف الوجود المفاض والإيجاد، وصورة تبعيّة العلم للمعلوم، وسرّ المراتب التي نظيرها

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (2011) [2/ 171].

المخارج؛ وسرّ المضاهاة الإنسانية للحضرة الإلٰهية في الصفات والأفعال، وعرف أيضاً السرّ الجامع بين العلم الذاتي الإلٰهي والأوّلي الإنساني، وبين العلم المتعين من المعلومات وبها قبل الإيجاد وبعده، والعلم المستفاد من الحس ومرتبة الصوت واللسان والنَّفَس وغير ذلك مما لا يحصي تفصيله غير الله.

ثم اعلم أن سائر المخاطبات الربانية هي ألسنة أحوال المخاطبين عنده سبحانه من حيث كينونتهم معه؛ وألسنة أحواله تعالى عندهم ومعهم، وألسنة النّسب والإضافات الناشئة من البين.

وكلام الخلق بعضهم مع بعض ومع الحق هو ترجمة ما خفي من أحوال بعضهم عن بعض وترجمة ما تعيّن من حكم الحق وشأنه الذاتي فيهم؛ مما يطلب به الرجوع إلى أصله والظهور بما انطوى عليه كل شيء من أحوال ذاته؛ والأحوال المودّعة فيه مما له حكم متعدّ إلى الغير وبه؛ فافهم وتدبّر ما نبهت عليه، ترشد إن شاء الله.

خاتمة الكتاب في بيان خواص
الإنسان الكامل

تتمةٌ كُليةٌ وخاتمةٌ جامعةٌ

اعلم أن الواجب تحصيله من العلوم على المستبصر الطالب للكمال الإنساني في الطور الإلٰهي وبالعكس وهو ظهور الكمال الإلٰهي في الطور الإنساني والمتشوق إلى تحصيله والراقي في درج تحقيقه بتعمل وبدونه، أن يعرف أولاً:

ما حقيقته؟ وممّ وُجد؟ وكيف وُجد؟ ومن أوجده؟ ولِمَ وُجد؟ وما غايته في إتيانه؟ وهل رجوعه إلى عين ما صدر منه أو مثله إن صحت المثليّة؟ وما الذي يراد منه مطلقاً من حيث مطلق الإرادة الكلية؟ وما المراد منه في كل وقت؟ وهل استعين به من حيث مرتبته وحقيقته في بعض ما ذكر أو كله؟ أو استعان هو باعتبار حكم الحقيقتين المذكورتين أو إحداهما؟ وهل الاستقلال الحاصل لأحد الطرفين أو هو ممتنع في بعض الأمور دون البعض أو هو ممتنع على الإطلاق، وأن يعرف في كم تنحصر أجناس العالم علواً وسفلاً بعد معرفتها، وكيف يؤثر كل واحد منها في الآخر، وكيف أثّرت فيه في حال كونه مؤثّراً فيها بالحال والمرتبة، وكيف يؤثر هو بعد ذلك فيها أيضاً بالذات والفعل الإرادي والحال؟

وإذا علم أنه مجموع حقائق العالم كله أعلاه وأسفله يعلم تقابل النّسختين ويعلم مرتبة الأجناس فيه والأنواع الكلية، وأي شيء من العالم هو فيه معنى، وفيما إذا خرج عن صورة والعكس، هذا إلى غير ذلك مما ضربت عن إبرازه، لأنني لم أقصد الحصر، وإنما الغرض التنبيه على بعض ما يشتمل عليه المرتبة الإنسانية الكمالية مما هي مودَعة في غيب الإنسان نوعاً؛ ويتحقق به الواحد بعد الواحد ممن شاء الله من كُمّل عباده.

ثم نقول: فإذا عرف الإنسان ما أمكنه معرفته مما ذكر وشهد ما قُدّر له شهوده منه، يعرف صورة مضاهاة حقيقته للحقيقة الجامعة التي ظهر بها وفيها ومنها هذه الحقائق كلها وصورها، ويعرف صورة الارتباط الكلي الأصلي بين جميع ذلك، ويعلم أوّلية المراتب في العالم صورةً ومعنىً؛ أو قل وجوداً ورتبةً وروحاً وجسماً،

وأوّلية المرتبة بالإيجاد فيه في العالم، وكذلك الأخيرة فيهما، ثم يعلم تقابل النسختين حينئذ معرفة ذوقية أخرى ليست كالأول ولا ذوقها كذوقها، وإذا شهد أو علم أنه محل تأثيرات حقائق العالم يعلم الفرق بين تلك الآثار ويعلم كل أمر يرد عليه من أي حضرة ومرتبة ورد إذا أتاه من مرتبة خاصة، وإذا أتاه الأمر من حضرة الجمع والوجود بالجمعية، هذا وإن كانت الجمعية حكمها دائم السريان والشمول في كل حضرة وموطن وحقيقة ومرتبة، لكن المراد بغير الجمعية هنا ما يكون الأغلبية فيه راجعة إلى حكم مرتبة ومقام معين.

وعليه أن يعرف أيضاً اختلاف قبوله لما يرد عليه ويأتيه من حضرة واحدة ومن الحضرة الجامعة وسببهما، ويعرف الفرق بين الاختلاف الذي سببه الاستعداد الكلي والذي سببه استعداداته الجزئية التي هي أحكام الاستعداد الكلي وتفاصيل نسبه المتلبّسة بالأحوال الوجودية.

وكذلك يعرف حكم الاستعدادين في كل شيء أضيف وأسند إليه الأثر والأمر الوارد كان ما كان، والاختلاف الواقع أيضاً في ذلك، ويعلم اختلاف آثار كل حقيقة وصفت بالتأثير من حيث الحال والزمان والموطن والمرتبة ونحو ذلك، واندراج قوة الأضعف من كل ذلك تحت الأقوى في وقت قوته وسلطانه؛ والسلطنة السريعة الزوال والبطيئة ومدتهما، ومن أي وجه ينسب التغيّر والتجدد إلى ذلك، ومن أيه وصف بالدوام ويعرف أيضاً نسبة وقته من أزمنة أرباب السلطنتين المذكورتين، ويعرف الوقت والحال اللذين يترجح فيهما حالة الحجاب على الحال الشهودي والاطلاع، ومتى يكون الحجاب موجباً للحرص ومزيد التشوف من المؤهّل للكمال ومتى لا يكون، هذا إلى غير ذلك من الأسرار التي يطول ذكر مقاماتها وأصولها إجمالاً، فما الظن بالتفصيل!.

فمتى علم الإنسان ذلك بذوق صحيح وكشف صريح وتحقق بما اقتضاه استعداده من الكمال الذي أهّل له ويُسر له تحصيله بوجه كلي أو تفصيلي مؤقت لاستحالة غير ذلك، غلب عليه الحضور في أحواله كلها أو أكثرها سيما أوائلها وأواخرها على الوجه الذي سلف ذكره في سر الحضور وصار مراعياً للخواطر الأول، ولكلٍ أولٌ في آخر وآخرٌ في أول، عارفاً بأحكامها، عاملاً بمقتضاها بميزان صحيح، موفياً كل ذي حق حقه، موصلاً بالميزان الإلٰهي من اسمه العدل، واسميه المقدّر والمقسط قسطه، كان إنساناً كاملاً بنفسه بصيراً، فإن ازداد معرفة تفصيلية

واستيعاباً للأسماء الإلٰهية كلها والصفات؛ وتحقق بهم فعلاً وانفعالاً بحيث لا تحجبه نشأة ولا موطن ولا تحجر عليه مرتبة ولا يقيّده حال ولا مقام ولا غيرهما؛ صار حينئذ مرتقياً في درجات الأكملية.

فإذا انتهى به الأمر إلى التمكن من تكميل من شاء واتّحدت إرادته بالإرادة الأولى الأصلية التي عليها مدار حال الصورة الكلية والوجودية الظاهرة ومعناها القائم بها بحيث أن لا يقع في الوجود إلا ما يريد عقله ـ وإن كره بعض ذلك طبعاً أو شرعاً ـ ويقتضيه مقام معرفته؛ كان السيد الأشرف الأفضل والإمام الأعظم الأتم الأكمل. والواصلون إلى هذه الرتبة المكينة هم المنتفعون بإنسانيتهم ونشأتهم الانتفاع التام المحمود، وأما من سواهم فبحسب قرب نسبتهم من هؤلاء وبُعدهم. جعلنا الله ممن أنعم عليه بالكمال الإلٰهي والإنساني معنًى، كإنعامه صورة، وحققنا الله وسائر الإخوان بهذا الحال السّنيّ والمقام العليّ، آمين.

* * *

هذا سر فتح به عليّ مجملاً في جناب التركمان سنة ثلاثين وستمائة أو إحدى وثلاثين، وعرفت منه يومئذ ذوقاً كلياته ومجملاته مع نبذ من التفصيل، وإيرادي له الآن هو بعبارة وقتي. وسأذكر في التنبيه على ما تضمنته هذه الخاتمة.

والمسألة الكلية مما تحققته واطلعت عليه بحمد الله وفضله نبذاً ولوامع جمليّة أيضاً ينتفع بها من يعرف ما ضُمّن هذا المكتوب من الحقائق وخفيات الأسرار ونفائس العلوم. وكل ما سبق ذكره كالمقدمات والمباديء لفتح هذا المقفّل وتفصيل هذا المجمل من حيث إن الإنسان هو العلة الغائية المقصودة من الكون وفتحه وتحصيله، واستجلاء الإنسان لهذا الأمر في ذاته على التعيين دون مزج تفصيله، والله المسؤول أن يمنّ بالإتمام والتكميل لما بدأ به من الإنعام من خزائن جوده ومنّته، إنه ولي يتيسّر العسير، المكمل كل إحسان يجود به ومعروف.

الشرح لهذا الوارد بلسان الوقت والحال والمرتبة قولي: **ما حقيقته؟**

اعلم أن حقيقة الإنسان وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة متميزة في علم الحق من حيث أن علمه سبحانه عين ذاته، فهو تعيّن في باطن الحق سبحانه أزلي وتشخّص معنوي كلّي، وله بكل مرتبة ارتباط ذاتي وحالي ونسبي عارضي، سيما من حيث الإحاطة المختصة بالعلم المطلق والوجود الشامل المحقق ومن حيث كمال الدائرة الإنسانية أيضاً فما وقع من ذلك الارتباط في المراتب الأول الأصلية

التي هي أمهات الحضرات، كالاسم المُدَبِّر وأم الكتاب ونحوهما، كان مسمّى ومنعوتاً بالمناسبات والائتلاف المعنوي والروحاني والشؤون الذاتية، وما وقع من ذلك في حيّز الاسم الظاهر لتضاعف حكم الجمع والتركيب؛ وتحكّمت فيه نسبة التفصيل التي يسمى الحق من حيثها بالمفصل؛ سُميت مناسبات صورية جسمانية طبيعية وأحوالاً وأعراضاً ولوازم ونحو ذلك.

وإلى هذين الاسمين المذكورين أعني الظاهر والمفصل تستند صور العالم المعبّر عنه بعالم الشهادة، كاستناد ما خفي من العالم إلى الاسم الباطن والمدبّر، وهذه الأسماء من أمهات حجبة حضرة الجمع، والحكم في كل مرتبة لأول ما يظهر حكمه من النسب والمراتب، وفي الآخر لأغلب ما يستقر حكمه ويثبت، ولا يستقر آخراً إلا ما ثبت له حكم الأولية أولاً في أي مرتبة كان، وفي ما بين المبدأ والغاية يكتسب الأول صفة الأغلبية على ما هو المشارك له من حيث التأثير والتأثر فيما بين الطرفين، وهكذا هو الأمر في كل رتبة واسم إلٰهي مرتبط بحقيقة ونسبة كونية، ومنه يُعرف كثير من سر ارتباط الحق بالعالم والعالم بالحق باعتبار البطون والظهور والنقص والكمال. ومنه يُعرف أيضاً سر قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ [غافر: الآية 16].

قولي: ممّ وجد؟

وجد من الشطر المتميز بالتعيّن من الغيب المطلق الإلٰهي الذي لا تعين فيه لشيء ولا استناد لحكم ولا اسم في دائرة الحضرة العمائية التي هي محل نفوذ الاقتدار والعرصة الجامعة للممكنات، وذلك بحكم أحدية جمع الجمع الظاهر حكمه في كل شيء بحسب سابق تعيّنه في الحضرة العلمية الأحدية الإلٰهية الذاتية الجامعة المذكورة، لا المرتبيّة، وقد مر في ذلك تنبيه وسنزيده إيضاحاً إن شاء الله.

قولي: فيم وجد؟

أما من جهة الحق بالوجه الكلي؛ فإنه وجد كما قلنا في دائرة الحضرة العمائية، وأما من حيث خصوصية كل موجود فإنه وجد في مرتبته الخاصة به من حيث نسبتها إلى العماء، فإن العماء من جملة خصائصه الإحاطة بجميع المراتب الكونية والحضرة الإلٰهية، والإيجاد المذكور يحصل من حيثية الاسم الظاهر والنور والخالق وأخواتهم من الأسماء الكلية، لكن بحسب الشأن الذاتي الإلٰهي الذي

تعيّنت فيه صور معلومية ما قصد الحق إيجاده إنساناً كان أو غيره وذلك الشأن هو الاسم الذي يستند إليه من وُجد بحكم تعينه، وبين كل اسم ذكرنا والاسم الآخر فروق شتّى وإن توهم ثبوت المثلية فافهم.

قولي: كيف وُجد؟

الكيفيات لا تنجلي ولكن تستجلى في المراتب، في كل مرتبة بحسب نسبة الناظر في المرتبة حال النظر والشهود، وبحسب حظه من تلك المرتبة ومقتضى حكمها فيه، فإن كان مشهده التنوع فحسب، فهو منتقل في أحكام نسب المرتبة ووجوهها ورقائها، وإن انضاف إلى مشاهدته التنوع إدراكه للأحدية التي ترجع إليها أحكام تلك الكثرة النسبية ويراها منبعاً لتلك الأحكام، ومحتداً للوجوه المنسوبة إلى المرتبة والمقام أحدية أو كثرة كانت فحينئذ يُعلم إن قد تمّ له الإدراك لتلك المرتبة مثلاً أو المقام كيف قلت.

ومراتب الاستجلاء المشار إليه في سر الكيفية من حضرة الجمع والوجود إلى القمر، إلى العرش، إلى السماوات، إلى العناصر، إلى المولدات الثلاث، إلى حين تكوّن النطفة ووقوعها في الرحم، هكذا على الترتيب المعلوم في تكوين الإنسان ظاهراً عند العلماء به، وهذا سرّ جليل يحتاج إلى مزيد بسط وتفصيله يطول، ولكني أذكر منه هنا ما يُيسر الحق ذكره من بعض ما عُلِّمتُه واطلعتُ عليه.

فأقول: **اعلم أن للإنسان** من حين قبوله لأول صورة وجودية حيث لا حيث ولا حين، بل حال مفارقته بالنسبة والإضافة **مرتبة تعيّنه بالحضرة العلمية الإلٰهية الأزلية**، والتنقل المعنوي المخرج له من الوجود العلمي إلى الوجود العيني، تقلّبات في صور الموجودات طوراً بعد طور، وانتقالات من صورة إلى صورة، وهذه التنقلات والتقلّبات هي عروج للإنسان وسلوك من حضرة الغيب الإلٰهي والإمكان والمقام العلمي الإلٰهي في تحصيل الكمال الذي أُهّل له واقتضته مرتبة عينه الثابتة باستعداده الكلي، والموجودات كلها في الحضرة العلمية الوجودية العينيّة غير متعيّنة لأنفسها، بل عند الحق لا مطلقاً أيضاً، لكن في المرتبة العلمية فقط، فأول ظهور تعين كل شيء هو من حال تعلق الإرادة الإلٰهية بنسبة التوجه الأمري إليه للإيجاد الذي هو عبارة عن ظهور ذلك التعين العلمي بالقدرة صورة ظاهرة لنفسها، وهو انصباغ الأمر الإلٰهي الوجودي بالتعين العلمي الإرادي من حيث المراد وبحسبه صبغاً نورياً ثابتاً بالتعلق حاصلاً بالاقتران، وقد سبق التنبيه عليه.

ثم نقول: فيظهر الشيء المراد وجوده في الرتبة القلمية ثم اللوحية، ثم لا يزال يتنزل ماراً بكل حضرة ومكتسباً وصفها ومنصبغاً بحكمها مع ما هو عليه من الصفات الذاتية الغيبيّة العينيّة والحاصلة له بالوجود الأول، هكذا منحدراً يرتقي حتى تتعيّن صورة مادته في الرحم على النحو المذكور، ثم ينتشيء ويتميز بالكلية؛ ولا يزال كذلك دائم التنقل في الأحوال إلى أن تتكامل نشأته ويتم استوائه، ثم يعود عروجه بالانسلاخ للتركيب المعنوي الثاني الذي يكون للعارفين في سيرهم قبل الفتح، وهو معراج أكابر أهل الله، ليس لكل أهل الفتح، وسمّي معراج التحليل من أجل أنه يسير نحو العالم العلوي، فلا يمر من حين مفارقته الأرض بأسطقس ولا حضرة ولا فلك إلا ويترك عنده الجزء المناسب له؛ الذي أخذه حال مجيئه الأول بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: الآية 58] وهذا الترك عبارة عن إعراض روحه عن ذلك الجزء والتعشق بتدبيره، وضعف حكم المناسبة التي كانت بينه وبين ذلك الشيء بغلبة حكم الارتباط الذاتي الذي بينه وبين الحق من حيث ما يعرج إليه ويقبل إذ ذاك بوجه قلبه عليه.

فإذا وصل إلى الحضرة الإلٰهية الذاتية دون قطع مسافة من الحيثية المذكورة والطريق المشار إليه، لا يبقى معه إلا السر الإلٰهي خاصة الحاصل والثابت له في أول التوجه الإلٰهي إليه، وإذا انتهى حكم هذا المعراج وبلغ الغاية التي قدّر له الوصول إليها، وأُهّل لنيلها بحسب هذا السير والمعراج من الوجه المذكور، وشاء الحق رجوعه إلى عالم الشهادة لتكميل غيره أو نفسه أو الأمرين معاً، عاد يتركب بعد الفتح تركيباً معنوياً يناسب تحليله، ثم ينحل جملة تركيبه بالموت المعلوم حتى تنشأ النشأة الأخراوية.

فالكامل ينتهي بكامل نشأته في أول يوم أو ساعة من سنة أربعين أو سنة إحدى وأربعين من سنيّ عمره، وقد ينتهي قبل ذلك إلى درجة هي كمال نسبي، بمعنى أنه ينتهي إلى أمر هو كمال نشأته أو نشآت أخر غير نشأته على ما ذُكر، وبالنسبة إلى من دونه، فأما كمال نشأته واستوائه؛ ففي رأس الأربعين أو الحادي والأربعين كما ذُكر، وسيره على أنواع: فمنه سير روحاني لا في صورة فلكية، وهو حال كونه مدرجاً في الأمر الوارد من حضرة غيب الذات إلى الحضرة العمائية، إلى مقام القلم الأعلى، إلى اللوح، إلى مرتبة الطبيعة من حيث ظهور حكمها في

الأجسام عند بعض أهل الذوق، فيتصل بعالم المثال الذي يتعين فيه مظاهر الأرواح، وهو العالم المتوسطة مرتبته بين عالم الأرواح وعالم الأجسام المحسوسة، وقد سبق التنبيه عليه عند ذكر المراتب الكلية الوجودية، وأولها عالم المعاني، ثم عالم الأرواح، ثم عالم المثال المذكور، ثم عالم الحسّ الظاهر، وفي الإنسان يجتمع هذه الأربعة المذكورة، فاعلم ذلك.

ثم ينزل إلى الهيولى الكل ثم إلى مرتبة الجسم الكل الذي تعيّن فيه العرش المحيط، والإنسان إلى هنا يكون مولوداً عن النكاح الأول والثاني وقد مر حديثهما.

ثم يندرج في الأمر الإلٰهي اندراج الجزء في الكل من العرش إلى الكرسي؛ ثم يسري في السماوات كلها، ومكث اندراجه وصحبته للأمر النازل في السماوات العُلى وارتباطه بمراتبها بحسب رتبة أوليته الوجودية والمرتبيّة المتعينة له في علم الحق من بين المراتب التي منها أخذته الإرادة، أخذ ترجيحها إياه إذ ذاك على غيره فعيّنته وأظهرته بالقدرة ارتباطه بحكم ما يناسبه ويستدعيه من الأسماء، ثم يسري في العناصر سراية تناسب العناصر.

ثم يدخل عالم المولدات، فإذا اتصل بعالم المولدات إن كان من الكُمّل، فإنه يكون أحديّ السير، بمعنى أنه في أول نباتٍ ظهر مثلاً، سلم ذلك النبات من العوارض المفسدة بصورته حتى ينتهي نشؤه ويتم نموّه في مرتبته، بل يظهر غالباً في أكمل نوع من النبات الموجود في الموضع المناسب لروحانيته ومقامه أو في الموضع الذي هو مسكن أبويه، فيفيض الحق له من شاء، فيأخذ ذلك النبات مثلاً فيوصله إلى الأبوين أو أحدهما أو يأخذه الأبوان ابتداءً فيتناولان صورة ذلك النبات في الوقت المناسب لمرتبته ومرتبة الأمر الذي جاء مدرجاً فيه، وبموجب حكم الاسم الدهر في العوالم التي مر بها حال المرور.

ثم يستحيل ذلك النبات غذاءً كيموساً، ثم دماً، ثم منياً متصلاً بجسد الأبوين اتصال ارتقاء من الرتبة النباتية والجمادية إلى الرتبة الحيوانية حتى يتعيّن وينتقل مادة صورته من الصلب إلى الرحم، وذلك أول التعين الجمعي الظاهر منه؛ وأول ظهور حكم الاسم الجامع فيه بطريق الأغلبية، ومن سر سرعة انتقاله من الرتبة النباتية إلى الحيوانية، تلمح سرعة انتقاله من الرتبة المعدنية إلى النباتية، والمراتب مرتبطة بعضها ببعض، لا حاجز بينها إلاّ برازخ معقولة، والتنبيه على هذا من الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: الآية 98] الآية، فمبدأ الاستقرار في الرحم،

وما قبل ذلك فمختص بمقام الاستيداع، وقال سبحانه أيضاً في نحو ما ذكرنا: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الحج: الآية 5].

ثم ينشىء في الرحم وينتقل على الوجه المعلوم المذكور في علم الرسوم إلى أن يبرز في عالم الشهادة ويترقّى حتى يبلغ درجة الكمال على نحو ما ذكر، فإن عاقته الأقدار فإنه عند دخوله عالم النبات تعرض له آفات فيفسد قبل التمام أو التناول، فينفصل منه ثم يعود إليه في زمان آخر قريب أو بعيد، وقد تكون الآفة باتصاله بنبات رديء بعيد عن الاعتدال لا تتأتى لحيوان تناوله أصلاً، وإن كان مما يتأتى تناوله فيفسد ذلك الحيوان فينفصل منه أيضاً بهذا الطريق.

وقد تطرأ عليه الآفة بعد اتصاله بعالم النبات بأن يتناوله حيوان، ويفسد ذلك الحيوان قبل أن يتناوله إنسان، أو يعوّق عن انتقاله عن ذلك الحيوان إلى الطور الإنساني عائق، أو يموت الإنسان المتناول له قبل أن يتعيّن له فيه مادة فيتحلل ويخرج، ثم يعود إلى الرتبة الحيوانية، هكذا مرة ثانية أو مراراً كثيرة، وبمقدار ما يكثر ولوجه خروجه، ويكثر تصادمه للقوى والخواص المودعة في المراتب التي تمر عليها، والموات التي تتلبّس بالفساد والتكرار يكتسب الكيفيات المعنوية المودّعة فيما ذكرنا.

فإن كان الغالب من الجملة حكم المحمود منها والمناسب انتفع بها؛ ولكن فيما بعد كلفة ومجاهدة، وإن كانت الأغلبية في الحكم لغير المحمود والمناسب، قلّ علمه وتذكّره لمراتب وجوده وتنقلاته، بل ربما خفي عليه ذلك بالكلية. وبمقدار ما يقلّ التكرار والكيفيات المخالفة يُسرع إليه التذكر ويسهّل عليه الفتح، والطريق والسر الإلٰهي المكنى عنه بقدم الصدق وبالعناية الأزلية وبرزة التجلي ونحو ذلك كما سبق التنبيه عليه هو الأصل في ذلك فمتى لم ينصبغ بأحكام المراتب انصباغاً يوجب خفاء سر الأحدية وحكم البرزة المذكورة؛ كانت الغلبة للسر الأحدي والبرزة المنبه عليها، وإلى ذلك الإشارة بقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ [يوسف: الآية 21].

ومتى حجب انصباغ أحكام المراتب والحضرات ذلك السر الإلٰهي المذكور وحكمه، كان الأثر لأغلبها حكماً حالتئذٍ، إذ قد علمت أن الإنسان مركب من أجزاء شتى مختلفة وحقائق وقوى مؤتلفة. وأفضل ما فيه السر الإلٰهي، وهو تجلي الوجه الخاص، ومن شأن التجليات كما عرفت أنها تكون وتظهر بحسب المتجلى له

وبحسب المرتبة التي يقع فيها التجلي والوقت أيضاً؛ والحال والموطن للتجلي ونحو ذلك، فلكل مما ذكرنا حكم في الآخر، وإلا فالوجود الحق واحد والعلم لا يغايره، لما علمت أن علم الحق من وجه عين ذاته والمتعين بالنسبة الإرادية ليس غير مطلق الوجود الذي لا يتجزأ ولا يتبعّض، فإنما ظهر متعيناً ومتخصصاً بحكم العين الثابتة وفي مرتبتها، فمتى لم تظهر عليه غلبة الأحكام العينيّة ولم ينصبغ بأحكام مرتبة المظهر صبغاً، يختفي بسببه سر أحدية الوجود وحكمه الخصّيص به من حيث إطلاقه كما هي؛ بقي حكم العلم الإلٰهي الأزلي على أصالته لم يتجدّد له وصف غير إضافته للعين التي هي المظهر وتعينه بحسبها، وهذا هو البقاء على الحال الأصلي الأزلي.

والمظهر الذي يختص بهذا الأمر له درجة التقريب التام والعبودة المحققة حيث لم يظهر من عينه في الصفات والتجليات الإلٰهية حكم يوهم تغييراً أو تظهر ويحدث فيها أمراً لم يكن ثابتاً لها أزلاً، وبمقدار ما يقلّ أحكام العين الممكنة في الصفات الإلٰهية والتجليات التي هي مظهر لها ولو بالنسبة إلى المدرك للأمر الآخر في المجلى يتحقق العبودة، يصح التقريب لتلك العين وبعكس ما ذكرنا، تظهر الربوبية العرضية المستلزمة للبُعد بسبب حكم المجلى في المتجلي فيه لا مطلقاً بل من حيث هو مدرك في ذلك المجلى مع بقائه من حيث الحقيقة على حاله الأزلي، فافهم هذا تعرف سرّ المجلى والمتجلي وحكم كل منهما وصفته من حيث الذات ومن حيث الحال العارض، وتعرف أيضاً سرّ العبودية والربوبية الذاتيين والعرضيتين في الطريق، وهنا أسرار يحرم كشفها؛ لا يفوز بمعرفتها إلا عبيد الاختصاص، أمناء الله.

ولهذا العلم المنبه على سره في المظهر الذي شأنه ما ذكرنا خواص عزيزة.

منها: معرفته بالله في حال افتراق أجزاء جسده، أموراً يثبت بها شرفه وتقريبه، وتمكّنه أيضاً من تدبير أجزائه الجسمانية قبل اجتماعها وقبل تعيّن الروح بهذا المزاج وبحسبه على ما هو مذهب المحققين.

فإن قلت: فكيف يتصف بالعلم من لم يتعين بعد؟

فنقول: اعلم أن أرواح الكُمّل وإن سميت جزئية بالاعتبار العام المشترك، فإن منها ما هو كلي الوصف والذات؛ فيتصف بالعلم وغيره قبل تعينه بهذا المزاج العنصري من حيث تعيّنه بنفس تعيّن الروح الإلٰهي الأصلي وفي مرتبة النفس الكلية،

فيكون نفس تعيّن الروح الإلٰهي بمظهره القدسي تعيناً له، فيشارك الروح الإلٰهي في معرفة ما شاء الله أن يعرفه من علومه على مقدار سعة دائرة مرتبته التي يظهر تحققه بها في آخر أمره.

ثم يتعيّن هو في كل مرتبة وعالم يمرّ عليها إلى حين اتصاله بهذه النشأة العنصرية تعيناً يقتضيه حكم الروح الأصلي الإلٰهي في ذلك العالم وتلك المرتبة، فيعلم حالتئذٍ مما يعلمه الروح الإلٰهي ما شاء الله على ما سبق التنبيه عليه، فافهم هذا، فإنه من أجلّ الأسرار، ومتى كشفته عرفت سرّ قوله ﷺ: **«كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»**[1]. وسر قول ذي النون رضي الله عنه وقد سئل عن ميثاق (ألست) هل تذكره؟ فقال: كأنه الآن في أذني، وقول السيد الآخر من المحققين وقد سئل أيضاً عن هذا السر فقال: مُستقر بالعهد (ألست) هذا الميثاق بالأمس كان، وأشار إلى معرفة حضراتٍ أخرى ومواثيق قبل (ألست).

ورأيت من يستحضر قبل ميثاق (ألست) ستة مواطن أخرى ميثاقية، فذكرت ذلك لشيخنا رضي الله عنه فقال: إن قصد القائل بالحضرات الستة التي عرفها قبل ميثاق ألست الكليات فمسلّم، وأما إن أراد جملة الحضرات الميثاقية التي قبل ألست فهي أكثر من هذا. فنبّه بهذا وغيره في ذلك المجلس وسواه أنه يستحضر قبل ألست مواطن جمة ويستثبت الحال فيها، فاعلم ذلك تلمح جملة من الأسرار الإنسانية الكمالية الإلٰهية إن شاء الله.

ثم اعلم أن الروح الإنساني كما يكتسب بواسطة التعلق بالبدن هيئات وأخلاقاً ثابتة باقية معه بعد مفارقة البدن العنصري؛ وإن لم يحصل عن مظهر ونشأة يناسب العالم الذي يظهر فيه على ما هو مذهب المحققين بخلاف أهل النظر من متأخري الفلاسفة فكذلك الحقيقة العلمية الأصلية المسماة في بعض المواضع من هذا الكتاب وغيره من هذا الفن بالسر الإلٰهي أيضاً وهي حضرة الإمكان، اعتبر من حيث التعين الإرادي والتوجه الأمري صادراً من حضرة الجمع، فإنه يتكيّف كما قلنا في كل مرتبة بحسب ما يقتضيه حقيقة تلك المرتبة وينصبغ في كل فلك بحكم ذلك الأمر الثابت الأصلي الموحى به في ذلك الفلك حال الإيجاد وبحسب حكم المعين بالنسبة إلى ذلك الوقت الخاص والحال، فإذا دخل هذا العالم وصل مكتسباً بوصف

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

كل ما مر عليه وحكمه، وقد كان من حيث هو في مرتبة أوليّته هيولاني النعت، لا يتعيّن بصفة ولا يحكم عليه صبغة مرتبة، وهذا الحال من وجه يشبه الحال الكلي الذي ينتهي إليه الإنسان الكامل في منتهى أمره وكماله على ما سيلوح لك بسرّه في آخر هذا المكتوب إن شاء الله.

ومن كشف له عن هذا السر عرف سرّ الفطرة الإلٰهية وسر تحريم بعض الأغذية وتحليل غيرها، وإن للمولّدات الثلاث خواصاً وأسراراً في بدن المغتذي ونفسه أيضاً بحسب ما أودع فيه خالقه، وهذا لسان مجمل يحتاج بيانه إلى مزيد بسط لا يحتمله هذا المختصر، وقد نبّهنا في تفسير الفاتحة في شرح الاسم الرب على كليات أسرار مقام الغذاء والمغتذين بالغذاء المعنوي والروحاني والجسماني المركب والبسيط واختلاف مراتبهم ومراتب الأغذية مستوفى مختصراً، فمن وقف وفهمه عرف ما أشرنا إليه هنا إن شاء الله.

ثم نقول: وإذا انصبغ السرّ الإلٰهي بأحكام ما يمر عليه من المراتب كما قلنا، ينقسم من وجه ثلاثة أقسام:

قسم يكون نسبة الكيفيات والملابس إليه نسبة الصفات العرضية إلى الموصوف بها، وذلك لشرف مرتبة أوليته في حضرة الحق وقوتها المعبّر عنها بقدم الصدق والعناية ونحوهما، فإن تهيأ له بموجب العناية المذكورة مع ذلك تناسب أحوال ما يمر عليه وتناسب أحكام الحضرات الروحانية والمقامات الفلكية أيضاً بحيث يكون توجهات الأرواح والقوى السماوية إلى ذلك السر توجهاً معتدلاً متناسباً سالماً من حكميّ الإفراط والتفريط، فإن الشخص الذي يكون صورة ذلك السر ومظهره يصير من المجذوبين وممّن لا يحوّج إلى كثير من الأعمال والرياضات الشاقة كالنبي ﷺ، وعلي كرّم الله وجهه ومن شاء الله من العشرة[1] والعترة والأولياء.

وقسم ثانٍ يكون نسبة هذه الكيفيات المنبّه عليها إلى صاحبها نسبة الأعراض الثابتة والصفات الذاتية لغلبة حكم الاسم الرب على ذلك الأمر حين السريان،

---

(1) المبشرين بالجنة من الصحابة وهم الخلفاء الراشدين: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والستة الباقين هم: طلحة بن عبيد الله، وسعيد بن زيد، والزبير بن العوام، وعبد الرحمٰن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح، وسعد بن أبي وقاص.

بخلاف الأول، ويكون لمرتبة أوليته في حضرة الحق شرف باذخ وسلطان قوي، وفي الأحوال والأحكام المذكورة تناسب ما، فإن هذا القسم إذا ساعده الوقت الإلٰهي والحكم التقديري ربما صار صاحبه من الكُمَّل أيضاً، وإلا فمن المتوسطين، لكن بعد جهد كثير ورياضات متعبة إن شاء الله.

وقسم ثالث تترسّخ فيه أحكام الملابس والكيفيات، ويكون في مبدأ تعيّن مرتبته في حضرة الحق غير منصبغ بحكم العناية بالتفسير المذكور آنفاً وفيما بعد عند ذكر سر غاية كل موجود ومنتهاه، فإن تلقّيه وانصباغه بأحكام ما يمر عليه من الحضرات يكون تلقياً غير تام.

وورود تلك الأحكام عليه أيضاً من الأرواح والأفلاك وروداً غير مناسب، فإن الوقت لا يساعده على السلوك ويضعف سعيه في التطهير من تلك الصفات الحاجبة والعوارض التي لا توافق، فيصير الشخص من المحجوبين والأشقياء، الخارجين عن دائرة أهل العناية. وإذا بلغ أشده أحد من القسمين الأولين واستوى، عاد عروجه بالانسلاخ في معراج التحليل، لاستئناف التركيب الثاني الحاصل للعارفين هنا بعد الفتح، ومتى جاوز الإنسان هذه الحالة الأولى، انتقل من أحد العروجين الذي كان ظاهره موهماً بانحطاطٍ وانسفالٍ بالنسبة إلى المفهوم من أحسن تقويم إلى العروج الآخر المذكور، فينتشيء لنفسه بربه نشآت أخر أولها من الكليات نشأة البرزخ، تعقّبها نشأتان: حشرية وجنانية أبدية، وكل نشأة من هذه الأربعة من وجه نتيجة عن التي قبلها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ۝١٩﴾ [الانشقاق: الآية 19] أي حالاً متولداً عن حال قبله.

وقولي: كل نشأة من وجه، من أجل أن في مجموع النشآت أمراً ثابتاً لا يتغير هو مورد هذه التبدلات، وهو حقيقة الإنسان ومادة نشآته وخميرتها ومظهر الوجود الحق الثابت والسر الإلٰهي المشار إليه، وحال الخلق في سيرهم وعروجهم تارة بالنشآت التي يتطوّرون فيها، وتارة في النشآت بما حصل لهم حال ارتباطهم بها موهوباً ومكتسباً على أقسام:

منهم من قطع به دون إتمام الدائرة الوجودية، المنبّه عليها لقصور استعداده، وهو المقول فيه: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥﴾ [التين: الآية 5] لأنه سار نصف الدائرة أو بعضها فحسب، والقسم الأول المتمّ الدائرة المذكورة هو من أجره غير ممنون،

لاتصال آخر عروجه المعنوي الموهم بالانحطاط ظاهراً بالعروج التحليل الثاني لتركيب النشأة الثانية من هذه الدار وفيها أيضاً، فإن النشأة البرزخية كما لوّحنا به نتيجة الأحوال الدنياوية، سواء عرف الشخص المنشيء لتلك النشأة بأحواله صورة الأمر أو لم يعرف.

والعارف المحقق المشاهد إذا رزق الحضور التام الصحيح كان حياً عالِماً بالمواطن التي ينتقل إليها ويتطوّر فيها، عارفاً بأحكامها وبما ينشيء الحق له وبه في العوالم من النشآت، والمرتبطة نفسه بالبدن ارتباطاً يعوّقه عن الوصول إلى الكمال الذي يستعد له الإنسان من كونه إنساناً ولم يحصله بوهب أو كسب فيما أمكن التكسّب فيه؛ بقي في أسفل سافلين، ويكون انتقاله وسيره فيما قُدّر له المرور عليه من المواطن وتلبّسه بالصفات والأحوال بحسب ما أودع الله تعالى في تلك المواطن والعوالم من الخواص، وبحسب خواص نشأته وآثارها فيه، وهو في كل ذلك لا يعلم في ماذا ينقلب، ولا ما يؤول إليه أمره. ويكون كماله المختص به في هذا الموطن الدنياوي ما انتهى إليه في آخر نفسه عند الموت، وسيلوح ببعض سره فيما بعد إن شاء الله.

فالأمر دائرة والسير دوريّ لا خطّي، فمن قُدّر له إتمامها تم له السلوك وكمل وابتدأ ينشيء بسيره دورة إلٰهية أخرى، مبدؤها من حين رؤيته الأشياء بالله ومعرفته بالوجود الواحد الحق بعد الشهود، وهذا أول درجات الولاية وأول مقام المعرفة الثانية بتقابل النسختين.

وأصحاب السلوك فيما ذكرنا على طبقات بحسب سيرهم ومقاماتهم وعناية الحق بهم فيما يتقلّبون فيه، إذ لكل مرتبة أول ووسط وآخر، ولكل مما ذكرنا أهل، وآخر المقامات متصل بأول مقام الكمال المقصود هنا إيضاح أحكامه وآياته وأربابه.

وأهل الدرجة الأولى من مقام الكمال من كان الحق سمعه وبصره كما ورد عن النبي ﷺ.

وأوسطه من كان الحق يسمع به ويبصر وينطق، وإليه الإشارة بقوله: إن الله قال على لسان عبده: «سمع الله لمن حمده».

وآخر درجات الكمال المتعينة والممكنة الذكر بالتنبيه التمحض والتشكيك لسر الجمع الاعتدالي الوسطي والخروج عن حكم التعينات والتنبيه عليها بالإشارات،

فلسان التمحض: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية 10] وهذه يد الله وهذه يد عثمان، ولسان الجمع المقدس عن الميل عن الوسط المقتضي غلبة أحكام الخلقية أو الحقية قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17].

ثم نقول: فإن عمّ حكم شهود العارف الولي المشار إليه جميع المقامات والأطوار التي مرّ عليها أولاً في الرتبة الأمرية والحال الحجابي وسرى حكم علمه وشهوده في سائر المراتب الوجودية علواً وسفلاً، والمقامات الأسمائية العينية بعد الانتظام في سلك الكُمَّل، كان من المتحققين بالرتبة الكمالية، وإن لم يكمل الدائرة ولم يستوف السير وانقطع في بعضها، كان حظه من الكمال المذكور بمقدار نسبة ما قطع، إلى نسبة تمام ما بقي عليه منها.

فالدائرة الأولى دائرة التمامية من حيث الكمال الإنساني بسر: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: الآية 50].

والثانية من حيث شهوده الوجود الواحد الحق ورؤيته الأشياء بالله، وعلى نحو ما سبق التنبيه عليه وعلى درجاته، وهي أعني الثانية مرتبة الكمال الإلٰهي في الطور الإنساني. وإذا حصل الشمول المنبه عليه بالجمع المتضمن للتمحض والتشكيك، المشار إليهما، وسرت ذاته وحكم مرتبته في سائر المراتب والأسماء والمواطن والنشآت والأحوال، وكان مع الحق حيثما كان، ككينونة ربه معه دون حيثٍ مقيدٍ ولا مَع حصل له الكمال الإنساني في طور حضرة الألوهية.

ولهذا السر تتمة يحرم كشفها إلا لأفرادٍ كُمَّلٍ مستوفٍ شروط الكمال وإن لم يتعين له.

ثم نرجع إلى إتمام ما قصد إيضاحه فنقول: **والسّير الناقص مما ذكرنا قسمان:**

نقص أولٍ: قبل استيفاء السّير في الدائرة الأولى وكماله، وأهله الإنسان الحيوان.

ونقص ثانٍ: ويختص بالمتوسطين الذين جعل لهم قسط ما من الكمال؛ ولكن لم يتم لهم الأمر بعد. وفي البين كما سبق التنبيه عليه درجات متفاوتة يعرف الكامل أحكامها وأحكام أصحابها متى عرف حالهم ونسبتهم من هذين الفلكين الإلٰهي والإنساني بالصفة الشمسية والقمرية، ومعرفة الاسمين الربّانيين الخصيصتين بهما، والتحقق بالسر الجامع بينهما وبين سواهما.

ومن لطائف أسرار ما ذكرنا وآية معرفته معرفة: لم كان دور القمر صغيراً، الذي هو عند المحققين سماء الأجسام والصور، ونظيره هنا الفلك البدني بالعُمر الإنساني المزاجي العنصري، وهو الأول في التعيين الجمعي والاستوائي، وما فوقه أكبر حتى إلى الثامن، فيقطع القمر فلكه في ثمانية وعشرين يوماً ويقطع الكوكب من الثوابت فلكه في ثمانية وعشرين ألف سنة وكسرٍ على رأي متأخري أهل الرصد، وهو الصحيح كشفاً ما زاد القمر على الثمانية والعشرين يوماً من السير المحسوب بالدقائق والكسور، فبمقدار زيادة سير الثوابت على الثمانية وعشرين ألف سنة بمقتضى النسبة والميزان الخصيصتين بهما، لكن لا يعلم تحقيق ذلك إلا الله ومن شاء من عباده، فافهم.

وفيه أي في الفلك الثامن ينتهي الكِبَر في صورة البطء، كما أن في نشأة من يكون فوقه وهو التاسع ينتهي حكم الدوام في نشأة واحدة ويظهر سر السرعة مع عظم الفلك وإحاطته، وكذلك سرعة قبول التكيف والتغيّر. والكون حاصل في أهل الجنة بحسب حكم الحركة العرشية، ومن هنا يرتقي الإنسان إلى شهود ما منه خارج عالم الأجسام ومعرفته؛ وما يقبل التّنوع منه والتغيّر حالة التنقّل والتطور في العوالم والأحوال والنشآت وما لا يقبل التنوّع منه ولا التغيّر والتناهي.

فاعرف ما سمعت وما أُدرج لك في هذه الكلمات، ولا تحسبه علاوة خارجة عما قُصد إيضاحه، فليس الأمر كذلك، بل هو نبأ عظيم وسر جليل مجمل يطول تفصيله ويعسُر إفهامه وتوصيله إلا لمن كُحلت عين بصيرته بعد الاتحاد بالبصر بنور اليقظة واليقين، وانتظم في سلك المتمكنين من عباد الله المحققين، فالحمد لله رب العالمين.

قولي: من أوجده؟

أوجده الحق من حيث تجلي باطنه لظاهره بموجب تعينات شؤون ذاته الظاهرة بوجوده الواحد أصلاً، المتكثرة من حيث تعدد الشؤون المذكورة، وكل ذلك بداعي المحبة الإرادية وحكم النسبة الجامعة الأصلية، وقد سبق التنبيه على جميع ذلك.

قولي: لم وُجد؟

وجد للتحقق بالكمال المتوقف على الظهور والسريان المفضي إلى انصباغ كل فرد من أفراد مجموع الأمر كله بحكم الجميع وصورته بوساطة بعضه بعضاً، وارتباط النسب بالحكم ظاهراً أيضاً على نحو ما كانت عليه باطناً، ليحصل الكمال

ويظهر بالجمع بين الغيب والشهادة حكم كل ما اشتملا عليه وصورته، فتتم الاعتبارات العلمية وتظهر الأحوال والكيفيات الوجودية تماماً وظهوراً فعلياً شهودياً وانفعالياً مشهدياً.

وهذا سر مطلق الإيجاد وحكم الجمعية الكبرى التي من عرفها وعرف ما ذكرناه هنا من سرها، عرف نسبة جمعيته من تلك الجمعية الإلٰهية المشار إليها، وعرف أن الحكم والحال في نسخة وجوده ودائرة مرتبته وأجزاء ما يقبل التجزئة والقسمة منه واقع على نحو ما هو الأمر في مطلق الصورة الكلية الوجودية، فالعلمية المرتبيّة الأولى، والحكم كالحكم. فافهم وانظر حظك من أصل الأمر وما حصتك منه، هل الكل أو البعض؟ تعرف قدرك وتستشرف على غايتك وطورك، وتعرف سر الإيجاد وحكمه ومنتهاه وعلته وسببه.

قولي: ما غايته في إتيانه؟

غاية كل أحد من الوجه الكلي المرتبي والعمل المتعدي الحكم هو ما ينتهي إليه من الكمالات المتحصلة بهذه النشأة العنصرية وفيها، وأما من حيث التفصيل والعلم دون العمل المثمر بالتعدي، فلا غاية ولا استقرار.

قولي: ذهابه هل إلى ما صدر وتعين منه أو إلى مثله، إن صحت المثلية؟

إلى ما صدر وتعيّن منه من حيث المرتبة، وإلى مثله من حيث المرتبة والوجود معاً باعتبار حكم المجموع، فإن الأمر دائرة والحال دوري الحكم، ومنتهى كل دائرة سواء فرضت معنوية أو محسوسة إلى النقطة التي كانت منها البداية بالحركة الحبية الباعثة على الطلب سواء تعقلت الحركة معنوية عقلية أو روحانية مجردة أو روحانية مثالية لكن في مظهر مثالي، أو صورية جامعة لخواص هذه الحركات الثلاث المذكورة من قبل وظاهرة، فافهم. ولكن يختلف الحال والحكم والاسم في كل وقت وبحسب كل كيفية، ففي الأول مثلاً ليس إلا نقط متجاورة، وفي الثاني ظهر بينها حكم الاتصال بالوجود الساري، فسمي محيطاً ودائرة؛ ولزمته القسمة والجهات المفروضة فيه وغير ذلك مما لم يكن ظاهراً من قبل، وإنما ظهر ما ظهر بالجمع أو بالتركيب الذي هو صورة حكم الجمع وسريان الوجود المنبسط على حقائق الموجودات بالوجه المنبه عليه من قبل في أول الكتاب.

قولي: ما الذي يراد منه مطلقاً من حيث الإرادة الإلٰهية الأولى الأصلية وباعتبار المرتبة الإنسانية؛ وما المراد من حيث خصوصيته في كل وقت؟

أما المراد منه مطلقاً من حيث المرتبة الإنسانية؛ فالكمال المشار إليه في غير ما موضع من هذا الكتاب بالشروط التي يلزم الكمال والحقوق العامة والخاصة الثابتة له والواجبة عليه في كل مقام ونشأة وموطن؛ وفاء واستيفاء روحاً وجسماً مؤقتاً وغير مؤقت.

وأما المراد منه باطناً باعتبار حكم استعداده، فهو ما ينتهي إليه أمره بعد استقرار أهل الدارين فيهما وتلبّسهما أعني الأهلين بالحال الذي يدوم عليهم تفصيل حكمه في كل ما يتقلبون فيه.

وأما المراد منه في كل وقت: فما يظهر به وعليه من الأحوال والأفعال ويصدر منه على نحو ما يقع، وذلك حكم الكمال الذي يخصه وتحصص له من مطلق مرتبة الكمال وحاله بحسب نسبته من الاسم الإلٰهي الذي صار هذا الإنسان مظهره ومُظهره بتعيينه إياه، إذ بالأعيان وخصوصية استعداداتها تتعين الأسماء، وإلا فالحق من حيث انقطاع نسبته من السوى علماً ووجوداً ومرتبة لا اسم له ولا وصف كما سبق التنبيه عليه فاذكر.

قولي: هل أستعين به في بعض ما ذكر أو كله، من حيث عينه ومرتبته واستعان هو من حيثهما؛ وهل الاستقلال حاصل لأحد الطرفين، أو هو ممتنع مطلقاً، أو في بعض الأمور دون بعض؟

أما في الوجود من حيث عينه، فالاستقلال فيه للحق؛ لا وجود في الحقيقة لسواه ولا موجد غيره، وليس للغير إلا قبول الوجود على وجه مخصوص بحسب استعداده، وكونه شرطاً في ظهور الوجود به على ذلك الوجه، فافهم. لكن هنا سر لا يحل كشفه، قد أومأت إليه من قبل، وأزيده بياناً إن شاء الله. وأما الأثر؛ فللمراتب والحقائق الغيبية ولا ينضاف إلى الحق من حيث وجوده لما ذكرناه في أول الكتاب، بل ينضاف إليه من حيث أحدية جمع هويته الغائبة عن المدارك باعتبار تعذر معرفة كنهه والإحاطة به، ومن حيث مراتب أسمائه أيضاً وصفاته باعتبار عدم مغايرتها له، وأما ارتباط الأثر بالوجود والوجود بالأثر من حيث كل موجود فمشترك. ومن فهم ما ذكرته عرف أين ظهر حكم الاستقلال، وأين خفي، ومن أي وجه يتعذّر ومن أيه لا.

قولي: أي شيء هو فيه معنًى وفيما خرج عنه صورة وبالعكس؟

الملائكة قوى العالم ولا تخلو عندنا عن صورة ما، وإن يكن لها صورة

معينة، وهي في الإنسان قوى نشأته، ولا صورة لكل القوى؛ لكنها تفعل بآثارها، كالقوة المغذّية والماسكة والنامية والهاضمة والدافعة ونحوها ـ وإما بالعكس ـ فالألوهية ورقائقها نسب معقولة؛ والإنسان صورة لجميعها ولسائر الحقائق الكونية، فهي وغيرها مبثوثة في نشأته ومجموعة في نسخة وجوده، والعلم معنى مجرد وله في نسخة وجود الإنسان في بعض العوالم صورة من لبن وماء وغيرهما، وكذا غيره من المعاني المجردة، ولهذا السر تفصيل عزيز ونكت غامضة يتعذّر إفشائها.

قولي: في كم تنحصر أجناس العالم؟

أجناس العالم منحصرة فيما مر ذكره في ترتيب إيجاد الموجودات إلى منتهى كمال السلسلة والدائرة، ومن جملتها المقولات العشر، لكن على نحو ما يتعين حكمها في الحضرة الإلٰهية، لا الحكم المعهود منها؛ وإن شئت أن تعرف عددها حساً ومثالاً، فهي من وجه تسعة وأربعون حقيقة غيبيّة ومظاهرها أيضاً كذلك، فالجملة ثمانية وتسعون.

ثم الحقيقة المشتملة على الجملة؛ أعني العماء الذي هو برزخ الوجوب والإمكان والربوبية والمربوبية، ولا يشهده إلا الإنسان الكامل أو بعض الأفراد النّدر، وتمام المائة بأحدية جمع الهوية وليس لما فوق هذه الحضرة وصف ولا اسم ولا تعيّن ولا حكم، فافهم.

وأما الجواب عما ذكر في سر التأثير باعتبار تأثير الأشياء بعضها في البعض وتأثير الجملة في الإنسان، مع أنها بأسرها محل فعله ومظاهر آثار مقامه الكريم.

فاعلم أنني قد أسلفت في ذلك إشارات يكتفي بها اللبيب ذو الكشف الصحيح؛ المشارك في المشرب. وسأختم تلك الإشارات بما أعطاه لُبّ الكشف والذوق الحق الصرف وهو: أن الشهود الأتم الأكمل قضى أن كل ما يسمى مرآة ومجلى ومظهراً وعيناً ونحو ذلك؛ ليس سوى تعينات صور أحوال ذات الحق سبحانه على ما بينها من التفاوت في الحكم، والحق من حيث باطن هويته متجلّ في عين كل فرد فرد من أحواله المتميزة التي تعينت وظهرت له ولبعضها بعضاً به منه من حيث نسبة الظهور، وهو الظاهر المجلى، وإن ظُنّ تعدده وهو الباطن المتجلي فيما ظهر منه، وإن ظُنّ توحده والأثر حالة من جملة الأحوال المشار إليها، ولا يصح نسبته في الحقيقة إلا لما بطن من كل ما ظهر، ونسبة الظهور والبطون تتعينان بمدارك المدركين وبحسب أحوالهم، وبالمدرك الواحد أيضاً إذا

اختلفت أحوال صاحبه كان من كان، وكل ما لا يدركه المدرك بذاته؛ بل بصفة أو حالة متعينة ومنضبطة أو آلة؛ فللمدرك اسم مفعول ضرب من التعيّن والظهور لا محالة، فهو من وجه مجلى ومظهر كما مر، فافهم واذكر.

وما يدركه الإنسان بمحض حقيقته دون ضميمة صفة متعلقة أو حالة متعينة أو آلة، فقد يكون متعيناً وقد يكون مطلقاً عن حصر التعين والانضباط، لكمال بساطته وصرافته وتنزهه عن حيطة المدارك والتناهي، وإنما أمكن هذا النوع من الإدراك للإنسان لأن أحد وجهيّ حقيقته التي هي مرآة الحضرتين الإلٰهية والمسماة كونية هذا الحكم، فيدرك بالمحاذاة الصحيحة وزوال الحجب الحائلة بينه وبين ما شأنه ما ذكر بما شأنه ما ذكر من نفسه، كما سننبّه عليه عن قريب إن شاء الله.

وبعد أن علمت بما فهمت أن الأثر لما بطن فيما ظهر منه وفيه، فاعلم: أن كل ما تعدد فهو تفصيل حكم أحوال الحق ظهرت في وجوده، مع أن ما بطن من حيث وحدته عين الوجود أيضاً، لكن دون تعيّن بمظهر، فافهم ما ذكر لك وأضفه إلى ما سبق ذكره آنفاً وفي أول الكتاب، تعرف الأثر وسره والمؤثر والمتأثر ولمن تصحّ نسبته ومتى تصح، ومن أي وجه يمكن ومن أيّه لا، وتعرف سر قول من قال إن الحق قادر بالذات وإن قدرته عين ذاته، ومن زعم أن القدرة غير وزائدة، ومن أثبت الأفعال للعباد ومن نفاها.

وترى حينئذ إن عرفت ما ذكر لك حق المعرفة إصابة كل طائفة من وجه، مع رؤيتك أنه قد فاتها جليّة الأمر، ومعرفة علّته وسببه؛ تعرف أيضاً عذر أصحاب الشهود الحالي النافين للتعدد؛ وعذر المحجوبين المثبتين الكثرة الوجودية؛ وتشعر بما خص الله به أهل التمكين، الموافقين كل فرقة فيما أصابت فيه مع امتيازهم عنها بنيل ما فات الجميع وإقامة معاذيرهم؛ وأن يثبت الحجة البالغة لله.

معرفة تقابل النسختين

أول ما يجب معرفته واستحضاره، مقدمة تفتح مغاليق فصول كثيرة ومسائل قد سبق ذكر أكثرها، وسترد تتماتها إن شاء الله تعالى:

اعلم أن المقابلة التي تسمعها بين النسختين وجمع الإنسان بين الحضرتين الإلٰهية والكونية، وأنه برزخ بينهما وكذلك العماء هو كلام مجمل، ما لم تعرف المراد منه اشتبه الأمر عليك وتظن بالله الظنونا، وكذلك بأهله وبأسراره وليس الأمر

كما تظن بل ينبغي لك أن تعرف أن الإمكان المسمى بالبحر الكوني وحضرة الكون ونحو ذلك من الأسماء، هو في الحقيقة ظل الوجود الحق الظاهر بنوره الذاتي، وسبب امتداده توجه خاص من حضرة الهوية من حيثية الصورة التي حذا عليها الإنسان الكامل نحو العماء الذي هو مرتبته والمركز الذي تتعيّن به الدائرة الكونية وتستقر فيه الصورة الآدمية الجامعة، وذلك بين الظل المذكور وبين من امتد عنه وتعين منه، ولهذا الظل بالصبغة القديمة والحكم المصاحب له ممن امتاز عنه بمعنى الظلية فقط؛ الاتصاف بالظهور، وهو المجلى لغيب الهوية المطلقة من حيث إطلاقها ومن حيث هي مسماة بالاسم الباطن، فكان ظاهر الحق مجلى لباطنه، وتعدد هذا المجلى الواحد لتعدد شؤون المتجلي بترتيب وتوقيت هما من جملة الأحوال المذكورة المنضاف إليها الآثار كما هو المجلى نفسه.

وإذا تقرر هذا فاعلم أنه متى اعتبرت الأحدية الوجودية في الحضرتين المذكورتين بنسبتي الظهور والبطون، قيل: حق.

وإن اعتبرت الكثرة فيهما جمعاً أو فرادى وجودية أيضاً، قيل: خلق وسوى؛ أو ظاهر ومظاهر؛ أو صور شؤون وأسماء ونحو ذلك.

ومتى لم تعتبر الكثرة وجودية؛ بل نسبة راجعة إلى عين واحدة كما هو ذوق المحقق المعتلي على العارف وذوقه قيل: هي أسماء الحق وأحواله ونسبه، ونحو ذلك من الأسامي المعرّفة.

وإن اعتبرت الكثرة من حيث الأمر الجامع لها وعقلت متوحّدة مجردة عن الصبغة الوجودية؛ فهي الظل المشار إليه المسمى بالإمكان، وهو حقيقة العالم وعينه الثابتة من كونه عالماً.

ومتى نظرت بعين الجمع رأيت حقاً في خلق أو خلقاً في حق ظاهراً به، أو رأيت الأمرين معاً عارفاً بأن هذا الاختلاف في التسمية والمرتبة الحالية يرجع لنسبتي الظهور والبطون بالظاهرية والمظهرية في المرتبتين المذكورتين؛ فالوجود الحق في ذوق هذا المقام مرآة الأحوال المضافة إلى الكون، والتعددات المقول فيها إنها أعيان العالم مرآة لوجوده تعالى، وقاضيات بتعدده.

ولمرتبة الإنسان المتعينة في العماء الجمع بين حكمي الحضرتين جمعاً إحاطياً وهو المرآة لهما ولما ينضاف إليهما وكل ما اشتملتا عليه، وقد سبق التنبيه على ذلك.

ومن غلب حاله مشاهدة أحد الطرفين وانصبغ به، رأى خلقاً فحسب كجمهور الخلق أو رأى حقاً فقط كأصحاب الشهود الحالي التوحيدي وكل ذلك من حكم الظاهر والباطن، والظاهر أقوى حكماً من الباطن وأعم، لأن نسبته لمرتبة الجمع الذي لا حكم لغيره إلا به، وله الحكم المطلق بنفسه أتم، والباطن ليست له جمعية الظاهر، فله الحق، وللظاهر الجمع بين الحق والخلق.

ولما صح أن الحق لا يبطن عن نفسه لم يكن ظهوره له عن بطون متقدم، فأين البطون والظهور؟ فهما نسبتان لمنسوب واحد يتعينان لمن يتجدد ظهوره وإدراكه، لا للحق سبحانه، وما يفيض من الباطن أخذه الظاهر، كما أنه ما غاب مما ظهر، فهو راجع لما بطن، وما تفرّق مما اجتمع فقد استهلك في دائرة جمع أكثر من ذلك، وما فني مما تعدّد فقد اندرج في واحد متغلّب: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: الآية 42]، ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ۝٢٢﴾ [لقمان: الآية 22]، ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ۝٣٥﴾ [ق: الآية 35] أعني إفادته الصبغة والسريان في كل ما مر عليه آياتنا بالبسط الوجودي وعوداً بالإجابة لداعي الحق عند حصول الكمال الذي أُهل له المدعو المجيب كان ما كان، كما ورد به الأمر الحق الإلٰهي لأكمل الكُمَّل في سورة: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١﴾ [النصر: الآية 1].

واعلم أن التلقيات الواقعة هي حكم خفاء وظهور كما قلنا فإما ظهورٍ من خفاءٍ، أو خفاءٍ من ظهورٍ بصورة جمع وافتراق، أو قل: قبض وبسط، والارتباطات الثابتة بحكم الجمع الأحدي الذاتي الأصلي والمناسبة، والارتباطات المؤقتة أيضاً، والمحاذاة بالمناسبات مع سريان حكم الجمع الأحدي المذكور الذي لا محيص عنه؛ وبالتساوي والموازنة في الأحكام، والاشتراك فيما حصل فيه ومنه الجمع والتركيب، وظهر بحسبه هي المضاهاة ونحوها، والتقابل بنسبة التضاد أو التخالف في بعض ما اشترطناه في الجمع والمناسبة يسمى مباينة وبُعداً أو معاداة معنوية أو صورية، ونفس الارتباط الظاهر بين الأشياء هو حكم ذلك الجمع والمناسبة، كما أن الانفصال والافتراق هو حكم التباين بخاصية ما به الامتياز، وغلبته على حكم ما به الاتحاد والاشتراك ليس غير ذلك؛ يظهر فيظهر؛ ويسمى فيسمى كذا، ويُعقّل من حيث بطونه ومعناه أو أصله فيسمّى بغير ذلك؛ وبحسب حكميّ الوقت والحال في المسمّى، والمسمّى والظهور والبطون والارتباط والانفصال وغير ذلك مما ذكر ذاتي **للحضرتين المذكورتين وما فيهما وما بينهما**، فافهم.

وسواء كان أبدياً أو مؤجلاً مشروطاً، وبالوجود ظهر التميز الكامن فيه وفيهما.

وعدد الموجودات بمقدار عدد رقائق الأسماء والصفات وأحكامهما، وقد عرفتك ما هي فاذكر. فكل نسبة حكم، وكل حكم صورةٌ، وكل صورةٍ مجلىً متحصّص من مجلى جامع للمجالي هو محتدها، والمتجلي هو الحق بأحواله الذاتية المتميزة به منه والمميز للمجلى الكلي المذكور، والوجود تجلٍ من تجليات غيب الهوية وتعيّن حالي كباقي الأحوال الذاتية، فمتى لُحظ توحّدها بأحدية الجمع الذاتي؛ كانت هي هو، ومتى اعتبر تعددها بحكم الامتياز والظهور؛ كان هو هي، وكان ظاهراً من حيثها بحسبها، فافهم.

فكل موجود كلي من الموجودات كالقلم واللوح وغيرهما هو صورة حالٍ كلي؛ وهكذا الموجودات الشخصية صور الأحوال الجزئية.

وقد نبهتك أن الأحوال وإن كانت ذاتية فهي متفاوتة، وإن نبا فهمك عن هذا وأنت معذور فاذكر تقابل الأسماء والصفات المفهومة في العموم. وعلى الجملة إن فك لك هذا المعمّى مع ما لوحّتُ به وصرّحتُ من قبل عرفت معظم ما يدندن عليه العارفون وما يضن بكشفه الرامزون، وعلمت تعدد الموجودات واختلافهما وعلّة جمعها وتركيبها وموتها وافتراقها والظاهرية والمظهرية والتجلي والغيب والشهادة وغير ذلك مما يطول تفصيله، والمرشد الهادي هو الله.

قولي: ما أوّلية المراتب؟

للأولية حكمان: حكم من حيث الوجود، وحكم من حيث المرتبة المعنوية.

فأما من حيث الوجود: فالأولية تختص بصورة العماء، لأنه مشرع الوجود ومنبعه.

وأما من حيث المعنى: فلروح العماء وحقيقته؛ وليس فوقه إلا أحدية جمع الهوية.

وأما المختص بالإنسان من كونه إنساناً إن كان من الكُمَّل فله أحدية الجمع المذكور وله الأزل النافي للأولية، لأن لأحد وجهي حقيقته من أحدية جمع الهوية الإطلاق من كل وصف، فلا تعيّن ولا إشارة ولا حكم، والوجه الآخر يسري في حضرة الجمع العمائي فيقضي بانبعاث ما انبعث من الأسماء والصفات والنسب والإضافات والأعيان الممكنة والمدرك من الموجودات.

وإن لم يكن الإنسان من الكُمَّل؛ فأول مراتبه الوجودية ما يتحصص له من صورة العماء من حيث النسبة التي ينتهي إليها أمره وحاله بعد استقرار أهل الدارين في منازلهم كما سبق التنبيه عليه.

والآخرية أيضاً تُعلم من الأولية، فإن الخاتمة عين السابقة، وكل آخر في الحقيقة عين أوله، وأما الدرجات التي يستقر فيها الخلق في الدارين بعد التمييز الأخير؛ فليست غير مراتب أولياتهم التي تحققت نسبتهم إليها حال التوجه والتعين الإرادي، ودخول كل منهم تحت حكم الاسم الإلٰهي الذي تولاهم لما تعيّن بهم، إذ بالموجودات تتعين الأسماء، كما أن بالأسماء يتعين كل موجود نسبة مربوبيته وما يخصه من مطلق الربوبية، فدرجة كل إنسان في النار أو في الجنة ومنزلته هي عين نسبة مربوبيته المرتبطة بأحد أحكام النسبة الربّية.

وهنا دقيقة تختص بالكُمّل، وهي: أن الكُمّل لا يستقر منهم في الجنان إلاّ ما يناسبها منهم، إذ الجنة لا تسع إنساناً كاملاً ولا غير الجنة من العوالم أيضاً، بل المقيم من الكامل في الجنان ما يناسب المراتب الجنانية، إذ الكامل من سِنْخ[1] الحضرة، ولا عجب أن يكون العبد على خلق مولاه، والمولى غير متحيّز ولا متقيد بمكان دون غيره، وكيف وهو مع كل شيء ومحيط بكل شيء وقد وسع كل شيء رحمة وعلماً، ورحمته ووجوده وعلمه وحيطته لا تتعدد في حضرة أحديته، فافهم.

فللكامل حقائق لا تناسب الجنة؛ وله ما لا يناسب النار أيضاً، ولا موطناً بعينه، مع ارتباطه ومناسبته الذاتية المرتبية بكل شيء في نفس اعتلائه ونزاهته وإطلاقه عن كل صورة ونشأة وموطن ومقام وحضرة، هذا وإن لم يخل عالم ولا حضرة ولا موطن من مظهر يختص بالكامل، وبذلك المظهر الكمالي المتصل به يبقى حكم تصرفه بمرتبته الجامعة في ذلك العالم ويسري أثر الحق ومدده بالكامل من حيث ذلك المظهر في ذلك الموطن والحضرة والعالم والمقام، وما شئت، ويصح له كونه على الصورة، وتذكّر تجلي الاستواء العرشي الرحماني وقوله ﷺ: «**إنه يدخل عليه سبحانه في جنة عدن في داره التي يسكن**»[2]، وأشار به إلى أن جنة عدن مسكنه وهو المشهود في الزّور الأعظم. وحال الفصل والقضاء والإتيان لهما في ظلل الغمام مع ملائكة السماء السابعة وتحوّله في الصور للأمم حال الاستواء على عرش الفصل والقضاء، كذلك قوله ﷺ عن النار: «**فيضع الجبار فيها**

(1) السِّنْخُ: الأصل من كل شيء، والجمع: أسناخ وسُنُوخ (لسان العرب).
(2) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

قدمه»[1]، «**ونزوله إلى السماء الدنيا كل ليلة**»[2] مع تقدسه عن المكان والزمان والحلول والتغير والحدثان والتفت ذاكراً ما سلف يلمح لك بارق من سر المعية الذاتية الإلٰهية العامرة كل موطن ومرتبة وعالم ومكان مع البينونة التامة والله الهادي.

وأما ما عدا الكُمَّل فهم في الجنة حالّون مستقرون لا يفضل منهم شيء خارج الجنة، وإن كان فبنسبة عرضية أو باعتبار عدم تحيز أرواحهم دون علم وشعور، والكُمَّل يعلمون ما منهم خارج الجنة وما فيها منهم، وهم كائنون في كل شيء وكل مرتبة وعالم بحقائقهم كينونة ذاتية لا عرضية، لا يقدح في كمال بينونتهم وتقدسهم وإطلاقهم امتيازهم الذاتي عن كل شيء كسيدهم، هذا وإن حُكمت عليهم الغفلة فذهلوا عن بعض ما فيهم من العالم أو بعض ما في العالم منهم، أو بعض ما يخصهم من الكمالات، فذلك لا يقدح في كمالهم، لأن ذهولهم مع كونه من حكم النشأة والموطن والوقت والحال؛ ففيه أسرار أُخر غامضة جداً.

من جملتها: أن الكامل لو استحضر دائماً كل شيء لما عُدم شيء ولا اختل حال، إذ علمه وحضوره يقضيان بدوام الملحوظات وبقاء نظامها محفوظاً، فينسيهم الله استحضار ما يريد ذهابه، فينقطع المدد الإلٰهي فيزول صورة ذلك الشيء ويذهب عينه، كما أن بحضوره في حضرة جامعة بحكم ذوق: كل شيء فيه كل شيء، ينحفظ العالم ويدوم نظامه، فافهم، فقد ألمعت لك بالعلم المكنون، فاشكر ربك حيث لم يكن بالغيب عليك بضنين.

المعرفة الثانية بتقابل النسختين

هذه المعرفة هي معرفة الأشياء بالله ومن كونها حقاً، فيشهد صاحب هذا الذوق نفسه والمسمى غيراً عين الحق، وحكمه في أول درجة هذا الذوق حكم شهود الحق نفسه في الوجود بعد الاستواء الرحماني من مرتبة الإنسان الكامل عند

---

(1) لفظه عند البخاري: «يلقى في النار وتقول: هل من مزيد، حتى يضع قدمه فتقول: قط قط» باب قوله تعالى: «وتقول هل من مزيد» حديث رقم (4567) [4/ 1835]، وروى نحوه الترمذي في سننه، باب ومن سورة ق، حديث رقم3272) [5/ 390].

(2) رواه مسلم في صحيحه، باب في الليل ساعة مستجاب فيها الدعاء، حديث رقم (758) [1/ 522] ونصه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل يعطى، هل من داع يستجاب له، هل من مستغفر يغفر له، حتى ينفجر الصبح».

الفراغ من خلق آدم، وتحقق آدم بمعرفة ربه ونفسه بعد التحقق بالكمال. وبين هذه المعرفة والمعرفة الأخرى فرقان عظيم لا يعرفه إلا من عرف نفسه وحال ربّه؛ وما أدرك قبل معراج التحليل حال قصده بالسلوك إلى الحق وقبل السلوك أيضاً. ويعرف نفسه وربه وكل شيء بعد عودة الاستهلاك من الحق للإرشاد والتكميل أو للترقي في مراتب الأكملية بصفة الانفراد إن لم يلزم الإرشاد.

أما قولي: معرفة الفرق بين الحقائق المؤثرة والمتأثرة الإنسانية من حيث الأثر:

فينبغي بعد استحضارك ما سلف في سر الأثر أن تعلم: أن الشرط في هذه المعرفة المشار إليها هنا هو أن يعرف الإنسان من ذاته نسبة كل حقيقة من الآباء العلويات المؤثرة والأمهات السافلات المنفعلة إليه كالأصول الأول ومراتبها والأمهات الأربعة التي ظهرت منها أركان نشأته وقواه الكلية وأعضائه الرئيسة على التعيين وقواعد نشأته أيضاً كالجلد واللحم والعرق والعصب والعظم والعضل والغضروف والشحم والمفاصل والأعضاء ما تحرك منه دائماً وما هو ساكن وما يوصف بهما تارة وتارة بشرط أو شروط.

فإذا علم أصل كل شيء مما ذكر منه؛ وأن هذا العضو أو القوة أو ما ذكر فرع ومظهر لأمر هو أصله، كما أنه من وجه آخر أصل لأصله، وأن حقيقته ممدّة أصوله كلها وما جمعتها، وتحقق ذلك مع علمه بما مر من استحالة تأثير شيء في سواه، راقب نفسه، فمتى ظهر أثر في حقيقة ما من حقائق نسخة وجوده وقواه أو عضو من أعضائه أو ما كان منه، نسبه إلى أصله؛ لمعرفته بمنبعه ومحتده، وهكذا حكمه مع كل شيء يقصد هو التأثير فيه ينظر إلى محل انصباغه ومرتبته من نسخة وجوده، فيقصده بالتوجه من حيث الرقيقة الرابطة بينهما على نمط خاص بجمعية يستدعيها ربوبية ذلك الشيء المراد بالتأثير، فينفعل بموجب حكم ما انصبغ به التوجه من المؤثر بحسب مرتبته.

وهنا سر سأنبهك عليه وأختم به الكلام على هذا الفصل، وهو: أن أثر الأسماء والحقائق غير صورها ومظاهرها، وروح الصور الحسية والمثالية هي تلك الحقائق، ويعرف كل حقيقة وحكمها من صورتها بمشيئة الحق، ويُذهب حكم كل واحد منهما بذهابه، فافهم واحمد الله.

وأما الفرق بين الأثر الواصل من مقام الجمع والواصل مما دونه، فتعرفه بأن

ترى حالك عند التأثر من وارد أو غيره، فإن حصل الانفعال للصورة الظاهرة فحسب، فمحتد الأمر الوارد أو الأثر مرتبة الاسم الظاهر وأخواته، وقد مر ذكر الجميع. وإن انفعل الباطن دون الظاهر أو كان انفعال أحدهما تبعاً وفي ثاني حال، فالحكم لمن ظهرت أوّليته على اختلاف مراتبها الجزئية والكلية ومظاهرها الروحانية والمثالية والحسية والطبيعية.

ومتى اختصّ بالباطن وعمم حكمه الدائرة الروحانية، وقع الصعق لا محالة، وخدر الظاهر حينئذ إنما هو بخاصية الارتباط أو سريان حال الروح لقوته في البدن بشدة الملائمة، لتجوهر تلك الصورة وتنوّرها ولإعراض الروح عن تدبير البدن بقصد وبدونه.

وقولي: بدونه، تنبيه على أن الصعق لما كان في الحقيقة عبارة عن غيبة الروح وذهوله عن نفسه، تعطّل منصب تدبيره، وأما الإعراض فقد يكون لموجب آخر غير الذهول، كالتفاته إلى غير ما كان مقبلاً عليه بالتدبير.

ثم نقول: وإن عم الانفعال ظاهراً وباطناً وحصل الفناء التام، فالأمر حينئذ يختص بحضرة الجمع، إذ مجموع الإنسان لا ينفعل إلا لهذه المرتبة أو مظهرها من أمثاله لتحقق المحاذاة والمضاهاة القاضيين بكمال الأثر وشموله، وقد أسلفنا أن شيئاً ما لا ينفعل لسواه من حيث مضادّته وبينّا سره فاذكر.

واعلم أن ما عدا ما ذكرنا هنا من التأثير بهذا اللسان فهو تأثير جزئي في مثله، وما عدا الإنسان الكامل ممن يسمى إنساناً فإنما يوصف بالكلية إن وصف من حيث ظاهر مرتبة صورته وإلا فهو جزئي من حيث مرتبته ومعناه. فإن انفعل لجزئي مثله فغير مستنكر، وأما ما يجتمع من أثر الظاهر والباطن؛ فإنه يعرف بالغاية والأغلبية، والاعتبار في جميع ذلك لأول ما يؤثر وأول ما يتأثر، وأما تبعية الباقي بالتدريج وفي ثاني حال، فلموجب الارتباط وحكم الأصل الجامع الساري في الأشياء الذي فيه ومن حيث هو يتّحد الأشياء؛ فلا يتعدد وقد مر حديثه.

وأما **الفرق بين الاستعداد الكلي والاستعدادات الجزئية**: فالكلي ما به قبلت الوجود من الحق حال تعيين الإرادة لك من بين الممكنات وتوجه الحق نحوك للإيجاد وما تلبّست به بعد من الأحوال الوجودية، فكل منها يعدّك لما يليه كما قال الله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾﴾ [الانشقاق: الآية 19] أي حالاً هو متولد عن حال، والكلي الذي به قبلت وجودك الأول ليس وجودياً بل هو حالة غيبيّة لعينك

الثابتة، وما سواه من الاستعدادات الجزئية المشار إليها فوجودية كما عرفت، وسأزيدك بياناً بلسان آخر، فأقول: انظر إلى ما يحصل لك؛ فإن تعلق حكمه بك على وجه ومن نسبة يمكن انتقاله عنك وزواله منك في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال، أو لا يثبت لك ذلك إلا في موطن دون موطن، وفي نشأة معينة، وبشرط أو شروط، فذلك الأمر متعلقه الاستعداد الجزئي وأنه من مقام الجعل وما ليس كذلك فمتعلقه الاستعداد الكلي الغيبي، وكذا كل ما يتوقف حصوله لك على أمر وجودي غير مطلق الوجود الحق، فهو مجعول وبالاستعداد الجزئي مقبول؛ وما يمكن قبولك له غير ما ذكر، فلا حكم فيه للجعل ولا للاستعداد الجزئي. واعتبر هذا الأصل في نفسك وفي ما خرج عنك وما لغيرك أو لك فيه أثر ظاهر أو باطن بالذات، أو بالفعل الإرادي الجزئي، أو الحال أو المرتبة، تعرف سر ما نبهت عليه إن شاء الله تعالى.

والتنوع والاختلاف في كل ذلك راجع للتناسب الثابت بين الأشياء والتنافر الناشئين من غلبة حكم ما به الاتحاد أو حكم ما به الفصل والامتياز، وهما أعني الامتياز والاتحاد ثابتان لما تميّز أو توحّد لا بجعل، بل الله يقبض فيُري حكم الجمع وسلطنة الوحدة ويبسط، فيظهر حكم التمييز الذاتي والتفصيل الكامن من قبل في أحدية الجمع، فافهم. فوالله ما أظنك تفهم مقصودي وإن كنت معذوراً.

وأما السلطنة المشار إليها، فهي بحسب كبر الجمعية، وكبر الجمعية بحسب الحيطة وسعة الدائرة في الحكم والاستيعاب والتعلق، وكل جمعية كانت أتم اندماجاً مع الحيطة وأقوى توحّداً كانت سلطنتها أقوى وحكمها أسرع نفوذاً، والقليل الاندماج القريبة من التفصيل شبهاً أضعف سلطنة وأبطأ أثراً، فاعلم ذلك.

وأما الأدب اللازم في ذلك فهو إن عرف الشخص رب حاله ووقته ومن له السلطنة عليه من حيثيتها فيوفيه حقه ويعبد الحق المطلق من تلك الحيثية التي تعيّن منها سبحانه لهذا العبد؛ مقبلاً بسرّه نحو أحدية جمع الهوية التي لها مقام الجمع والوجود الذي هو منبع الأحكام والمراتب والأسماء والمسميات والنّسب الصفاتية والإضافات، وحال الكامل في ما ذكرنا مخالف لحال غيره من أهل المعرفة والشهود على ما ستعرفه مما يذكر عن قريب في شرح حاله إن شاء الله والبطء والسرعة قد مر حديثهما أيضاً فاذكر.

قولي: متى يكون عدم الشهود موجباً لحرص الطالب وزيادة تشوق المؤهل

للكمال ومتى لا يكون؟

اعلم أنه ما لم يعرف الإنسان ما تقتضيه حقيقته وما يؤول إليه أمره على مراد الله تعالى فيه معرفة حقيقية شهودية؛ وما حصته من الوجود المطلق، وما مرتبته في نفس الحق، وهل هو ممن حذي على صورة الحضرة فهو الظل التام لها والظاهر بها أو نصيبه شيء ما منها؟ ثم ذلك النصيب ما نسبته من الجملة؛ هل الربع أو الثلث أو النصف أو أقل أو أكثر؟ ولا يكوّن هذه المعرفة والمشاهدة من نفسه بحسب حالته الذاهبة، بل بحسب ما يستقر ويصح له آخر أمره بعد تميّز الدارين، فإنه يحرص ويطلب ويتشوق ويحكم عليه الآمال والأماني.

ومتى تحقق أن الحاصل له من الصورة وإن كانت حصة معينة منها؛ فإنما ذلك في الحال الحاضر ولا يطّلع على مآله ومنتهى مقامه وحاله، فإنه يتشوق أيضاً ويطلب كما قلنا. لكن متى علم علماً شهودياً محققاً أنه على الصورة وأنها ظهرت في مرآتيته ظهوراً تاماً واستوعب سائر أحكامها واطلع على عينه الثابتة وشاهد صورة تلبّسه بالأحوال الوجودية إلى منتهى أمره الذي يستقر عليه من حيث النسبة الكلية، إذ لا استقرار إلا بهذا الاعتبار؛ لم يبق له تشوق معين إلى مطلب مخصوص أصلاً، إلا إن كان قد شاهد ذلك في جملة ما شاهده من الأحوال التي سيتلبّس بها، فإنه يتلبّس بالتشوق والطلب عن علم وشهود به وبثمرته، فيرى أنه سيحرص على كذا في وقت كذا على وجه كذا، أو يتحققه شهوداً أو معرفة أو إخباراً إلٰهياً بواسطة أو دونها؛ لكن على وجه رافع للالتباس؛ فيتلبّس به وكأنه عن ذلك بمعزل بخلاف غيره من المتشوقين الطالبين وإنما يبقى للكُمّل ولمن عاين عينه الثابتة وأحواله كما قلنا تشوف مجمل بفقر ذاتي لا يتعلق بمطلب مخصوص كما سنلمح بطرف منه عن قريب إن شاء الله تعالى.

ثم **اعلم** أن لمعرفة هذا السر طريقين، أحدهما: بالواسطة، والآخر: بلا واسطة. والذي بالواسطة على قسمين: موهوب ومكتسب. والذي لا واسطة فيه قد يكون للكسب فيه مدخل بالنسبة إلى بعض الناس من حيث الطلب أولاً والسلوك إلى الباب، وأما التحقق بهذا؛ بل وبمعرفة الحق وشهوده المعرفة والشهود الأتم، وبماذا يفتح الحق باب حضرته على عبده المتوجه إليه الطالب منه، فلا مدخل للكسب فيه بوجه أصلاً.

وفي الجملة: فالمتحقق أنه المراد للظهور بالصورة، فإنه الذي اصطفاه الحق

لنفسه لا لسواه، لا حكم عليه ولا نعت له يتعين، بل هو مع الصورة ومن هي له، كما يريد سبحانه من حيثها. ومتى غلب عليه حكم أمر ما منها أضيف إليه ونُعِت به في ذلك الوقت، فإن دام على أمر بعينه إلى آخر العمر وغلب عليه لم يصح كونه على الصورة.

وهنا ضابط عظيم وسر جليل سأنبه عليه وأعرّفك ببعض أحوال الكامل وعلاماته، ويكون به الختام؛ وبالإنسان انختمت الدائرة وكان آخر ما ظهر وأتمه وأجمعه.

اعلم أيها الإنسان المتشوق لأن تكون إنساناً حقيقياً إلٰهياً وعبداً تاماً أزلياً أبدياً أنه متى غلب عليك حكم أمر ما زمانين على نسق واحد ثابت، وسواء كان ذلك الأمر منك أو من خارج في مبلغ العلم وتحكم عليه بما حكم به الناس ولم يتعين نسبته إليك وارتباطك به على نحو ما مر في سر الارتباط بالأشياء والامتياز عنها بالذات حالة الارتباط فأنت مغلوب العالم ومحكومه من كونه عالماً، وغايتك إذا زعمت أنك ترى الحق في نفسك وفي كل شيء أو كنت كذلك حقيقة أن يكون الغالب عليك حكم الحق لا من حيث هو هو، ولا من حيث مقام جمعه الأحدي المكرر ذكره، بل من حيث نسبة اسم خاص ظهر حكمه بك وفيك وبحسبك، وأنت معينه من بحر الهوية الذي لا يتعين لنفسه ولا يتعين فيه شيء كما مر فكنت إذن في الحقيقة تحت حكم نفسك ومغلوبها، لكن من حيث أشرف نسبتيها، وليس هذا حال فحول الرجال ولا مطمح هممهم.

ومتى لم يستمر عليك حكم شيء، كان ما كان، زمانين بصورة واحدة، بل في كل وقت ونفس بصورة غير الأولى والآتية، وأنت تشعر في باطنك بالفرقان وإن عُسر التمييز في الخارج بحجاب المثلية من حيث إن الثاني كالأول وتحققت أحدية الأمر الذي يرجع هذه الكثرة المقسمة بالأنفاس والآنات والأحوال والمواطن وغيرها إليها؛ ورزقت الحضور على نحو ما مر مع الحق في نفسك وفي كل شيء، فحينئذ كنت مع الحق وكانت له السلطنة بمفرده عليك، وآيتك أنك المتنوع بحسبه، أو تشاهد تنوّع ظهوراته بك بحسبك، أو تكمل فتشرف على الأمرين معاً في آنٍ واحد، لكن بالتوجهين المنبه عليهما من قبل في الحق والعالم، وإن كلاً منهما من وجه مجلًى للآخر، ولن تعود كما قلت حتى تخلص عن ربقة الميول الروحانية والطبيعية؛ ولا تجتذبك الأشياء من الوسط إلى الأطراف؛ ولا آحادها كالعوائد

والعقائد والعلوم النافعة والأحوال والمراتب السنية وغيرها ولا جملتها، وسواء في ذلك، الأمر الخسيس والنفيس، ولن يتحقق بما ذكر إلا أن لا تحدّث نفسك بالتعشق بأمر ما فتتقيد به، ولو كان ما شهدته أو علمته من الحق سبحانه، فما بين يديك مما لم يتعيّن لك أعظم وأكمل وأعز شرفاً وأجّل.

وليكن تقيّدك بالأشياء والمراتب الإلٰهية والكونية المعقولة والمشروعة وغيرهما، هو من كونه ذلك الأمر الملتفت إليه اسماً إلٰهياً وتعيناً خاصاً من مطلق الذات ظهر في موطن ظهوراً حكمياً لنسبة ما من النسب الكمالية، يجب تصحيح حكمها بمقابلتك لها بما يناسبها وتستدعيه من نسخة وجودك؛ وإيفائها حقها المودع لديك، وأخذك حقك المخزون فيها بيد المرتبة والحكمة الإلٰهية الكمالية لا بيد الطلب المعين، والميل التعشقي من غير توقف حال الأخذ وبعده؛ بل على سبيل الاجتياز حاضراً مع التنوعين المذكورين من قبل، ويصحب ما ذكرنا تجلّي الاسم الدهر والشأن الإلٰهي.

فإذا صرت كما ذكرنا، لن تبقى بعد ذلك ولا حينئذٍ تحت حكم حالة خاصة ولا مقام معين، بل أنت حالتئذٍ مع مطلق الحال الكلي الذي يكون نسبة الأحوال كلها إليه نسبة الألوان المختلفة إلى مطلق اللون الكلي، وحكم هذا الحال المطلق فيك إذ ذاك استجلاء صور الموجودات كلها والمعلومات جميعها التي صرت مرآة لها فيك؛ ثم استجلاء ما فيك فيما خرج عنك باعتبار.

فإن تحققت مع ذلك بالتجلي الذاتي المعتلي على الأسماء والصفات والمراتب والنسب والإضافات كما مر ذكره ظهر حكمك من حيث مقامك المطلق في غيب ذات ربك ولم يظهر عينك، فكنت تبعاً لما أنت مرآة له أعني الحضرتين المذكورتين يحكم بك في كل شيء ويظهر حكمك فيه به وبك من حيث هو وبحسبه، لا من حيث أنت ولا بحسبك، إذ ليست لك حيثية تتخصص بها ولا نعت يقيدك تكون بحسبه، ولا أمر يخصك تتحدد به مع قبولك كل أمر ووصف واسم وظهورك بكل نعت وحال ورسم وحكم؛ وظهور سلطنتك في كل معلوم وعلم حادث أو قديم، موجود أو معدوم، قابل للظهور بالوجود في بعض مراتبه أو كلها أو غير قابل، فمتى عدت كذلك، كنت الخفي الجلي، والمتسفل العليّ، والحادث الأزلي، والطالب الحفي، والعزيز الغني.

وحينئذٍ تكون على الصورة الإلٰهية المقدسة الغيبية؛ عَبدَ الله في دائرة عرصة

الكون حسب السيادة الظاهرة، ومحتجباً بربك بعد استخلافه الذاتي وراء سبحات العزّة عرصة الغيب المطلق المجهول الوصف والعين حيث لا حيث ولا سبحات محرقة باهرة.

وتكون أيضاً سيداً للكونين وقبلةً لأهل القبلتين والقبلتين[1]، يُشرّف بك كل شرف وكمال، ويهابك كل صاحب جلال وجمال؛ ويكمل بك كل مقام وحال، وتحصل وتثبت ما شئت حصوله لشيء كان من كان وما كان، فيحصل ويثبت وتزيل ما شئت عمن شئت، فيزول ويذهب ويتوجه كل من في الوجود إليك في طلب ما تريده بموجب حكم النسبة الرابطة والانفعال الفقري لا عن علم، ويتوسل بك في كل حاجة وملمة إليك دون خبرة من التوسل ولا فهم وتعطي وتنعم على كل شيء بكل شيء دون مَنٍّ ولا صرم عن علم وشهود إحاطي، تفصيلاً تارة، وإجمالاً وحساً وقتاً، وروحاً ومثالاً ذاتاً وفعلاً وحالاً في وقتيّ كشفك وحجابيتك وقهرك ورحمانيتك.

يعرض عنك المحجوب حال طلبه إياك، ويقصدك بالتوجه وقت توجّهه إلى سواك، حيران عندك وهو كالخبير عند نفسه، تقرر غلطه فيما شئت وفيك أيضاً في وقت قولاً أو حالاً أو فعلاً فانصباغك بحكم المراتب والأحوال التي لا تناسبه ولا يعرفها، فيظن أنه قد ازداد معرفة بما غلطته فيه، وبك بصيرة تعترف له أحياناً عندما ينفعل لنسبة ما من نسب كمالك بأنك كما اعتقد فلا يشك أنه قد أحاط بك معرفة واتخذك ذخيرة؛ وأنه قد أحبك عن علم يقيني وبرهان رباني؛ سيما وقد أخبرته وقررتُ حكمه فيك وأمضيته، ولو برقت للمسكين بارقة من سناء أوج حالك مع ربك ومرتبتك في نفسه وراء حضرات قدسه طاش عقله ودهش لُبّه، بل ذهب كله وسقط في يديه ولم ينتفع بشيء مما في دائرة وجوده، وعجز عن أن يؤمن بك فيتألّهك ويشكرك، أو يعرض عنك فيكفر بك ويكفّرك، تستعمله سلطنتك ولا يدري كيف، وينكر ما يزعم أنه يعرفه ويحبه، ولا يعلم لِمَ ولا لأيّ حال وأيّ وصف ينطبع في مرآة وجوده لامعة من بوارق أنوارك إنعاماً منك عليه بشفاعة المرتبة والنسب المجهول القديم وقد قبلها برابطة رقيقتك المتصلة به التي هي سبب حياته، فيغدو شاطحاً بها عليك، مستبعداً من استعدادك قبول ذلك أو بعضه من الحق بواسطته لكماله، في زعمه، ونقصك.

---

(1) كذا بالأصل.

ويستحقر بالنّزر عن عطاياك له عظيم ما تحوي عليه خزائن ملكك ويد قدرتك، لفرط بُعدك عنه في عليا مجدك مع غاية قربك.

يستكثر في حقك اليسير من قليل ما خوّلته ورشحت به من نوالك ومنحته، تبكي له وقتاً شفقة عليه باطناً، وهو يسخر منك ويستهزيء بك ظاهراً، تسعى في نجاح مقاصده ومحابّه فيما بينك وبين ربك ويتخذك عدوّاً ولا يشعر، وتسوق إليه حتفه في وقت من حيث لا يحتسب أو تحول بينه وبين مراده؛ فلا يدري وقد يشكر، يؤمن بك وهماً ويودّك، ويكفر بك عيناً ووجوداً فيبغضك ويسبّك، فأنت واجب عنده من حيث الحكاية والوهم، ومستحيل من حيث المشاهدة والحكم، ينازعك بك لك، وهو يزعم أنه قد انتصر عليك، وينصر نفسه بك من حيث كينونته في دائرتك؛ فيظن أنه قد جاء بالنصر إليك، وأنه قد أعان ونصر وتفضّل وجاد وما قصر، وأنت في كل هذا ثابت مكين وخازن أمين، قد تدرّعت بدرع السّتر والتقوى، وتسربلت بسربال الأدب والحياء، متحققاً بربك، متنزّهاً عن التقيد بوصفه أو وصفك، راسخ القدم في مقام التمكين، متبّع ربّه في شؤونه بالتنوّع والتلوين؛ لا طلب ولا قصد ولا أخذ ولا ردّ ولا غيبة ولا حضور ولا حزن ولا سرور، تبكي على المحجوب مرة وتضحك أخرى، وتتنزه عن الأمرين، بل عن كل متقابلين بحكم منزلتك الكبرى.

وتستحضر أيضاً قوله ﷺ: **«ليس شخص أصبر على أذى من الله»**[1]، فتراك مظهر هذا الشخص العلي السليم، كما أنه ليس شخص أتم لذة منك لما تشهده في حضرة ربك من عز سلطان مقامك الكريم.

فهذا أيها الإنسان أحكام كمالات ربك جلوتها لك في مرآة لُبك فلا تغلط في نفسك فتضيف إليك ما ليس لك ولا لأبناء جنسك، فالمتشبّع بما لا يملك، كلابس ثوبي زور ﴿وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ۝٤١﴾ [الحجّ: الآية 41].

ولنعدّد الآن من علامات هذا الإنسان الحقيقي ما به يُعرف زور المزوّرين، وتمويه المحيّرين، وصدق الظافرين.

---

(1) «لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله عزّ وجلّ إنه يشرك به ويجعل له الولد ثم هو يعافيهم ويرزقهم»، رواه مسلم في صحيحه، باب لا أحد أصبر. . . ، حديث رقم (2804) [4/ 2160] ورواه الطبراني في الأوسط، حديث رقم (3470) [4/ 7].

فنقول: من علاماته معرفته قدر كل موجود يدركه حق الإدراك عند الله، فيوفيه حقه ويعامله بما لو تجلّي الحق بذاته ظاهراً على العموم للكافة، لعامله بعين تلك المعاملة وأنزله تلك المنزلة التي أنزله فيها هذا الكامل، وأن يصيب فيما يحكم به، وأن لا يضيف إلى نفسه شيئاً ابتداءً؛ فإن أضاف الحق إليه أمراً ما، أضافه إلى نفسه بالوجه الذي قد أضافه ربه إليه، لا متأخراً متنزهاً ولا مبادراً معتدياً، ويتصرف بما يمكّنه التصرف فيه بيد الاستخلاف والأدب، لا بيد الملك والاستحقاق، وأن يكون مجموع الهمّ عليه سبحانه، لا بتعمّل فارغ البال معرضاً عن السّوى من حيث إنه غير لا للنزاهة والتجمل، ساكناً تحت مجاري الأقدار والأحكام الإلٰهية، لا بصفة التجمل، تاركاً كل مطلب معيّنٍ لا للتوكل، مُوَطِّناً نفسه على الرضاء بما يبدو له من الغيب أو يرد عليه من غير تشجّع وتجلّد يقتضيان التصدي للمقاومة أو عدم الاكتراث دون اضطراب وتزلزل، هذا مع عدم التعشق والوثوق بكل محصول مؤمّل. وترك التحكم بالتحسين والتقبيح في جميع ما أُدرك ويدرك، وخلع من ملابس الأحوال، وبذل كل ذلك من غير حذر معنويّ مانع من كمال الإحساس لكل ما دقّ من المعلومات اللائحة له وجلّ.

ومما يلزمه أيضاً إحاطة علمه بجميع الحضرات الأصلية والأسماء الذاتية الكلية بحيث يعرف أصل كل مأخذ؛ كلّ أخذٍ عن الله بواسطة ظاهرة أو باطنة، ويعرف صورة استناده إلى ذلك الأصل وما حصل له وما بقي عليه، فإن ارتقى بعد التحقق بالكمال في درجات الأكملية وجاوز مقام الكمال من حيث تعيّنه، حجبه الحق بذاته عن خلقه وقام عنه بسائر وظائفه ولوازمه، وانضاف إلى الحق سبحانه ما كان من قبل ينضاف إلى من شأنه ما ذكر من العلم والعمل وغيرهما من الأوصاف والآثار، ويستقر هو في غيب الذات لا يدرك له أثر ولا يعرف له عين ولا خبر، يدرك تجلي ربّه في مرآتيته، فيظن أن قد رأى، ويشهد الآثار تصدر ظاهراً من حيث الصورة التي كانت تضاف إليه من قبل، فيظن أنها هو، فيحسب أن قد درى، وأنى لمن احتجب في الغيب بالعين أن يدركه كون؟

ومن العلامات المشار إليها: أنك تعلم الشيء وكأنك ما علمته، وتسمع به وكأنك ما سمعته، وتكونه وكأنك لست هو، وتراه وكأنك ما رأيته، كما قال الترجمان:

كثر العيان عليّ حتى أنه ... صار اليقين من العيان توهّما

وقال الترجمان الآخر في المعنى، وإن لم يتحقق بما ذكر:

أنكرتهم نفسي وما ذلك الإنكار إلاّ لشدّة العرفانِ

تملك الشيء وكأنك محتاج إلى تحصيله، وتحكم عليه يد قدرتك وكأنك طالب له فقير إليه. ومما يوجب ذلك سر جمعيتك ووحدته وعدم ثبات ما ينطبع في مرآتك من حيث أن الأشياء طائفة حول حقيقتك التي هي مركز دائرتها، فحقيقتك كمرآة كُريّة مستديرة على رقٍ محيطٍ منشور دائر مستدير؛ مشتمل على سائر النقوش، ونسبة الأشياء إليها نسبة نقط محيط الدائرة إلى النقطة التي منها انتشت، فكل منها تحاذيك نفساً واحداً.

ويمر عنك في النفس الثاني من زمان المحاذاة والمسامتة، فما يلحق نقطة نسبة أو حقيقة ما من حقائق الكون أن يقف في مقام المسامتة والمحاذاة منك ومن مرتبتك إلاّ وقد تلتها نقطة أخرى بحال غير الأولى، وهكذا على الدوام، ولولا أن كل شيء فيه كل شيء مع سريانك بالذات في الصور والعوالم والمراتب جميعها وحيطتك واستشرافك أيضاً كما ذكر من قبل لم تتمكن من بيان أمر جزئي ولا من الثبات مع صورة مخصوصة أو الارتباط بشيء معيّن، ولكن مركزيتك ثبتتك ومرتبتك لشمول حكمها مكّنتك، فمتى شئت أقمت، ومتى أحببت ظعنت:

كل شيء أنت فيه حسن لا يبالي حُسن ما لبسا

نعم! ولا ما صنعا.

واعلم أن في المركزية الموصوفة بالثبات والفلكية الموصوفة بالجمع والإحاطة والدوران أسراراً يجب التنبيه عليها، وإن كانت مما لا يذاع، ولكن حقّت الكلمة ووجب القول ولا تبديل.

فنقول: لظاهر الإنسان الثبات النسبي، ولباطنه التنوع. ولظاهر الحق التنوع، ولباطنه الثبات. فالباطن الحق عين ظاهر الإنسان الكامل، والظاهر الحق عين باطن الإنسان، وقد يتحول الحق ظاهراً في الصور يوم القيامة وباطناً هنا، بحسب الظنون والتصورات الاعتقادية والتجليات المظهرية إن كنت من أهلها هذا مع العلم المحقق أن حقيقته الغيبية لا تتبدّل ولا تتحوّل؛ والمحكوم به على كونيّة الإنسان الكامل جمعاً وإجمالاً محكوم به على العالم بأسره تعديداً وتفصيلاً، كما أن المحكوم به على حقيقته محكوم به على الحضرة الإلٰهية، فافهم ما ذكرت لك تعرف سر الثبات والحركة حيث ذكرا، وتعرف من أي وجه أنت نقطة، وبأي اعتبارٍ أنت عرض محيط دائم الدوران، والله الهادي.

ومن علاماته تمكّنه من الاجتماع بمن شاء من الخلق الأحياء منهم والأموات متى عيّنه الحق له ويكون ذلك على ضربين: **الواحد**: أنه ينظر مستقر من يريد الاجتماع به من العوالم، فيتلبّس بالصورة التي له في ذلك المقام والعالم، فإن له في كل موطن ومقام صورة يناسب الموطن والمقام، ثم يجتمع به، فإذا انتهى حكم قصده من ذلك الاجتماع نزل على الرقيقة الرابطة بين تلك الصورة وبين صورته الجامعة إلى صورته.

والضرب **الآخر** الأعلى هو: أنه متى أراد الاجتماع بأحدٍ ولو كان في الأموات، نظر إلى المقام الذي قبض فيه وإلى مستقره من البرازخ، فأنشأ من باطنه صورة روحانية مثالية وأسراها إلى الرقيقة النسبية المثبتة للمناسبة الرابطة بينه وبين ذلك المقام أو المحل، واستدعى المطلوب حضوره فينزل إليه طوعاً إن كان عارفاً بكماله وله السراح من حبوس البرازخ ويأتيه في صورة روحانية مثالية يقتضيها حاله، وإن كان من محابيس البرازخ نزل قهراً بصفة المستدعي وقهره، وإن كان الأمر واقعاً بين كاملين: فالشأن بحسب الأقوى منهما حالاً وأكملهما، وبحسب التأدب المرعي بينهما أيضاً، ولكامل الوقت من حيث سلطنته الحاضرة الدولة، فإنه صاحب المنصب والمتمكّن مطلقاً في الحالة الذاهبة، ومن هذا المقام قيل لنبينا ﷺ: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ﴾ [الزخرُف: الآية 45] فإنه لو لم يتمكّن من الاجتماع بمن أُمر بالسؤال عنه ما أُمر ولا يتأوّل، فإن الأمر على ظاهره أي والله وعن رؤية ويقين أخبرت، فاذكر.

ثم نرجع ونقول: والغالب وقوعاً في مر المحابيس رعاية الأدب مع الحابس والاجتماع به في حبسه تنزلاً لا عجزاً فإن من هذا شأنه لا يخلو منه محل ولا مقام، ولا يعتاص عليه أمر لتحققه بالحق الذي له الخلق والأمر، اللهم إلا لموجب خفي يحتاج ذكره إلى مزيد بسط، ومن لم يكن كما ذكر فليس بكامل بل ولا تائب ظاهر بجميع أحوال الصورة وذي الصورة، وكلٌ بحاله أدرى، والله يعلم السر وأخفى.

خاتمة
تتضمن وصية ومناجاة بلسان من ألسنة الكمال

اعلم أن الذي يذكر في هذا الفصل مما يشبه الوصية، ليس المراد منه أن الإنسان المذكور شأنه لسماعه له يعمل عليه، إذ قد تعدّى الأطوار والأوامر والنواهي

والنصائح والتعملات، وإنما أقصد به التعريف بحاله ليكون ذلك من جملة العلامات، وليُعلم المؤهّل للكمال ما حصل له وما بقي عليه، فلا يغلط في نفسه ويبذل المجهود حتى يذهب أو ينال المقصود.

وإذا تقرر هذا فنقول: على الإنسان أن يراقب الخواطر الأُول ويجتمع عليها وعلى كل ظاهر أول، وإن كان محدث الإتيان والبروز، فتلك أيها الإنسان مراقبتك ربك، التي متى لزمتها، لن يمر عليك وقت لا تكون فيه مراقباً له، وتعلم حالتئذٍ شؤون ربك فيك وفيما خرج عنك باعتبار مما يدركه من الكون بصرك وما يصل إليه فكرك وعقلك، وما يشهد سبحانه في مشاهدك، وما تطّلع عليه من الغيوب في كونك أو حيث كان بك أو بربك أو بصفة جمعك.

ومن هنا تعرف حقيقة خواطرك، حقّيتها وكونيّتها، وهذا مع عدم الوقوف بالباطن مع كل ما حصل لك وتعيّن كان ما كان، وبأي طريق حصل، ومن أي مرتبة حصل وقوف تعشق وتصميم، تصميماً يقضي باستصحاب الحكم على نسق واحد زمانين في زعمك، كما مر.

وقابل الجملة الوجودية والمرتبيّة علواً وسفلاً، حقاً وخلقاً بالاعتبارين: اعتبار المحجوبين والمحققين بجملتك، وحاذها بمعانيك ومغانيك محاذاة مثلك وزناً بوزنٍ وحرفاً بحرف، المتعين معرفته لك بالمتعين مفصلاً بمفصّل ومجملاً بمجملٍ والمبهم بمثله كلية وجزئية، ولتكن هذه المسامتة بوجه جامع بين كل ما عُدد من الأقسام وذُكر وبُيِّن، وبَين ما أشير إليه. ومن جملة الأمر الإحاطة والإطلاق عن حكم الحصر والتناهي، وسامت حضرة الهوية الإلٰهية الذاتية الغيبيّة المجهولة النعت والوصف من حيث إطلاقها عن حصر النعوت والأسماء بحقيقتك التي شأنها المماثلة للهوية في كل أحكامها وسائر نعوتها وكل ما ينضاف إليها أو ينتفي عنها مع فنائك عنك وملاحظة عدمية مرآتيتك فناء يحكم عليك به مرتبة الكمال لا أنك تقصده وتتوخاه فإن ذلك لا يصح ولا يصلح لمن شأنه ما مر.

وفي مقابلة المطلق المجهول الغير المتعين نكتة تعرف بها، وهو: أن يكون مسامتتك ومقابلتك لها بالضمن من حيث مقابلتك للحضرة الذاتية، فتحصل المقابلة للمجهول المطلق لا على التعيين مع السلامة من الغلط والتحريف من الوسط المحاذي كل جزء من أجزاء المحيط بذاته فقط، فلما لم يكن شيء خارج عن دائرة الحضرة الذاتية وصرت نقطتها، حاذيت كل شيء بذاتك وحكمت عليه بما يستدعيه

مرتبته وحاله من صفاتك، وسلمت من كل انحراف، ولم يفتك شيء من الشروط الواجبة الرعاية على الكُمَّل دون تعمّل، كنت صاحب الحال المذكور والمقام المنبه عليه أو مؤهلاً له، سالكاً إليه.

فتدبّر ما سمعت واعرف نسبة حالك من هذا الحال والمقام المذكورين وصاحبهما واثبت تحت حكم الوقت والحال.

واعتبر حكم ما ذكر وعموم سريانه في الأسماء والمواطن والحضرات والمقامات والمنازل والمنازلات والأصول الإلية والأشخاص العليّة.

وتأمل ما الذي قُصّ حديثه عليك، وبأي لسان قُصّ، وأي حديث هو، وأي مُحدِّثه.

وانظر ما يلوح لك من وراء هذه الستارات وما يحوي عليه هذه الإشارات، ترى العجب العجاب وتعرف ما الذي حيّر أولى الألباب، وهذا القدر كاف لمن شرب فطاب، وعلم الحكمة وفصل الخطاب.

* * *

ولنختم الكتاب بالمناجاة المشار إليها، فنقول:

اللهم إنّ المحامد وغيرها من صفات الكمال، ونعوت الجلال والجمال، كلها راجعة إليك، وألسنة حقائق العالمين ما بين طوع السعيدة المقبلة نحوك وكره الشقية المعرضة في زعمها عنك ناطقة بالثناء عليك، ذكرتها في نفسك، فظهرت قائمة بذكرك، أمرتها بنفس إشعارها بما تريده منها، فأذعنت خاضعة لأمرك، وقهرتها بحيطتي علمك وقدرتك، فانقادت لحكمك، وأريت ما شئت منها ترتّب حكمك عليها بحسب ما يستدعيه منك استعدادها، فاعترفت بعدلك، وغمرتها بالرحمة والإحسان الذاتيتين لا تعرف لهما موجباً من جهتهما، فعجزت عن نشر برك وفضلك، وعاينت قصورها عن القيام بحق حمدك وشكرك، فكمال إفصاحها عن واجب ثنائك إعجام وتمام إعرابها عن كنه سرك إبهام، ومنتهى علمها بك الحيرة الكبرى في كل مشهد ومقام، وذلك لاستيلاء العجز والنقص عليها، وضعف قوتي إبصارها وبصائرها عن دق حجاب العزة والصون الذي بين يديها، فمن أصاب في فعل أو قول فأنت الذي وفّقته وسددته، ومن أخطأ طرق مراضيك فأنت الذي حرمته وطردته، إن رغب أحد فيك أو فيما لديك: فبما ألهمت وزيّنت، وإن وافقك من بعض الوجوه في علمك بنفسك وبالأشياء فبما أوضحت له وبيّنت. سبحانك

سبحانك نفرّ منك إليك، ونعوذ بك منك، ونعوّل في كل حال عليك، فلا تجعلنا من المجيبين لكل صائت، وكن لنا عوضاً عن كل فائت، وتولّى كل أمر تضيفه إلينا بنفسك، ولا تحجبنا في كل ما تقيمنا فيه عن حضرات قدسك وحلاوة شهودك وأُنسك، آمنين عن كل ما لا يرضيك. آمين.

تمَّ الكتاب والحمد لربّ الأرباب ولي الفضل والجود،

الظاهر بالوجود،

وهو حسبنا ونعم الوكيل

مصباح الأنس
بين المعقول والمشهود
في شرح
مفتاح غيب الجمع والوجود

للمولى

شمس الدين محمد بن حمزة الفناري

المتوفى سنة 834 هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

هو

سبحانك اللهم وبحمدك، حمداً يرتضيه ذاتك الذي لا يحوم حول عزّه الأحمى ذكر ولا عبارة، ويقتضيه كنه حقائق كمالاتك الصفاتية التي لا تبلغ شأو شمة منها من حيث لك فكر ولا إشارة، لاتحادها بها من تلك الحيثية وحدة قدسية مُنزهة عن اعتباريّ الصفة والموصوف، بل ذاتية لا يلاحظ العارف فيها غير المعروف، لكن لاشتمال معقوليتها على نسبة رابطة وحكمة ضابطة عرضت على وحدانيتها الحقيقية كثرة نسبية طالبة مظاهر تعينها على مراتب تبيّنها، كما تطلب القوابل ما لا يلائم كلاً من الظهور، ليحصل عند تعيّن الطلبين نور على نور، وتتحقق المجازاة الكبرى التي تترتب عليها ثمرات النشأتين الأولى والأخرى.

فالحمد بالألسنة الخمسة لهذه الحقائق، إلٰهية فاعلة كانت، أو كونية قابلة على ما بينهما من الرقائق، مع أنه حمدٌ جامع لأنواعه وآلاته من حيث تعاكسه حقاً وخلقاً بأربع اعتباراته في خمس حضراته، ولا ريب في ذوق التحقيق: أن محامد الكل إليك راجعة، معرضة كانت في زعمها أو طائعة؛ يكون متحداً بك في ذاتك لا متوزّعاً، ولا يتصّور إلاّ منك أو ممن بك وأنت به بين القربين جامعاً، بل وقد ترقّى فوق القربين إلى نقطة جامعة بين قرآنية المحاذاة بمعناه، وبين فرقانية المضاهاة لسيده ومولاه، وذا لمن تعيّن له الأزلية من النون الأولى، ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [الجُمُعَة: الآية 4].

وصلِّ على من جعلته عنوان عنايتك العظمى وخُلّتك الكبرى، وآتيته إنيّة جمعية أسمائك الأولى، صاحب أمانة حقيقة الخلافة، ومَن مِن منّه وبإمداده يمكن وصول النقطة المشار إليها بالوراثة، محمد المحمود سرّه وعلنه وعينه وعلمه؛ الخليفة على كل الخليقة من حيث ذاته وحاله ومرتبته وحكمه، وعلى آله الطينية والدينية وورثته الحالية والمقامية والعلمية والعملية، صلاةً تجازي بها عنّا إحسانه،

وتكافىء بها ما خصنا وعمّنا إرساله بالرحمتين من رحيمه ورحمانه.

وبعد: فإن التّنفر عن تشذّب آراء علماء الرسوم بتوفر تذبذب أهواء أبناء العلوم إلى حدّ لا يرجى تطابق طرائقهم ولا التوافق بين سوابقهم ولواحقهم في كشف حقائق العقيدة وحلّ مزالق الشريعة العتيدة؛ لما بعثني على إمعان النظر في حقيقة مذاهب توحيد الذات والصفات، وإنعام الفكر في مشارب أهل التحقيق والثقات، الذين شعارهم العضّ بالنواميس والشرعيات، ودثارهم تهذيب النفوس وتتميم مكارم الأخلاق، ومعرفة أسرار الآيات، وجذبة الحق الحقيق بالقبول، وسر أسرار الفروع والأصول، لأن خلاصة ذوقهم حمل الكتاب والسنّة على حقيقته دون مجازه مدى طوقهم، والتوفيق بين آبيات العقول وآيات المنقول، وجمعها في دائرة إمكان المعقول.

فحين ساعدني التوفيق الإلٰهي لاطمئنان القلب على طريق ذلك الفريق، قلت للقلب: هذا نصيبك، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

ولما وجهت تلقاء مدين ركب الخاطر ظهرت بركاته في الباطن والظاهر، ومن جملتها أن يسّرني الله لتكرار النظر وترداد الفكر في حقائق مفتاح غيب الجمع والوجود، الذي صنفه شيخنا الكامل المُكمِّل، سلطان الكونين، برزخ الحضرتين، مرآة الطرفين، مجلى الشرفين، صدر الملة والحق والحقيقة أبو المعالي محمد بن إسحاق بن محمد بن علي بن يوسف القونوي قدس الله سره راضياً عنه به منه، رضاءً يبوئه على خلق مولاه، من حيث الحاصل له في أولاه وأخراه.

وهذا دعاء منه فيه له به ففي ذوقه كل لكل حبيبه

أردت بسط كلامه، لا على ما هو حق مقامه، بل على ما هو طوق ذوقي في فهمه وإفهامه، مستدلاً في ذلك البسط بما أفاده في قواعد سائر تصانيفه من الضبط، كما قيل:

ولولا اللطف والإحسان منه لما طاب الحديث ولا الكلامُ
وكل لطيفة وظريف معنى حبيبي فيه واللّه الإمامُ

وبما أفاده شيخه الذي شهد له بأنه خاتم الولاية المحمدية، أو أولاده الإلٰهيون كالأذواق السعيدية الفرغانية والمؤيدية رضي الله عنهم وأرضاهم بهم ومنهم وإليهم.

واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفية حيث الإمكان بما يوافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان، تأسياً بذلك بما سلكه نفسه في كثير من المواضع، مع

كونه محيطاً بكل المشاهد والمجامع، فإن وافق ما قصده فذاك من فيض بركاته، وإلاّ فمن قصور القلب وتوجهه وسوء حركاته، وقد قيل بالفارسية:

هر چندبه نزد تو نيرزم حبه أي   در كوى أميد ميزنم دبدبه أي
مستان شراب عشق تو بسيارند   شايد كه بما نيز رسد مشربه أي

وسميته: «**مصباح الأنس بين المعقول المشهود، في شرح: مفتاح غيب الجمع والوجود**».

فإن لم يكن تأسيساً وتهذيباً بالنسبة إلى الكاملين في حقيقته، فلا بد من أن يكون تأنيساً وترغيباً للمحجوبين إلى محبته وطريقته، ولعلّي أُعَدّ بذلك عند الحق سبحانه ممن تمتع بشريف شفاعته ونجا من أليم لثيم النفس بكريم كرامته، إنه تعالى هو المفضال المحسان وعليه التوكل في كل شأن وآن.

ثم هذا الكتاب مرتّب على فاتحة وتمهيد جملي، فيه سابقة وفصلان وخاتمة، وعلى بابٍ لبيان الترتيب الوجودي، وفيه فصول عزيزة الفحوى، وأصول غزيرة الجدوى، وعلى خاتمة جامعة لما سبق من المقاصد لبيان ما هو أقصى مقاصد خير قاصد.

أما **الفاتحة**: ففي مقدمات الشروع، المفيدة للشوق الجملي والضبط الأصلي في المشروع.

وأما **التمهيد الجملي**: ففي ذكر ما به صح ارتباط العالم بالحق والحق بالعالم، مع أنه بذاته ووحدته الذاتية غني عن العالمين، **وسابقته** في أمهات أصول تلك الصحة**وفصله الأول** في تصحيح الإضافات التي بين الذات والصفات. **وفصله الثاني** في تصحيح النسبة التي بينه سبحانه باعتبار أقسام أسماء الصفات وبين تكوين أعيان المكوّنات. **وخاتمته** في بيان متعلقات طلبنا بالإجمال، وبأي اعتبار لا يتناهى مراتب الاستكمال؟

وأما **الباب**: ففي تعيين كليات جهات الارتباطات بينه سبحانه وبين المكونات، وغيرها من العلويات والسفليات.

وأما **خاتمة الكتاب** الجامعة لمقاصد الباب: ففي بيان خواص الإنسان الكامل، لأنه مع أخريتّه الشهودية، أول الأوائل في التوجّه الإلٰهي الشامل.

الفاتحة

في مقدمات الشروع، وفيها فصول

الفصل الأول
في تقسيم العلوم الشرعية الإلٰهية إلى الأمهات الأصلية والفروع الكلية

روي عن النبي ﷺ: **«العلم علمان: علم الأبدان وعلم الأديان»**[(1)].

فعلم الأبدان كالطب ندب إليه النبي بالتصريح والتقديم هنا، والتلويح والتعظيم في قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: **«أنا الله وأنا الرحمٰن، خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته»**[(2)]. وعن أبي هريرة: قال الله لها: **«من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته»**[(3)].

قال الشيخ قدس سره في شرحه: **الرحم**: اسم لحقيقة الطبيعة، وهي حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع، بمعنى أنها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها، بل من بعض الوجوه.

ووصلها: بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها، إذ لولا المزاج المتحصّل من أركانها لم يظهر تعيّن الروح الإنساني ولا أمكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذي به توسّل إلى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة بأحكام الوجوب والإمكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماماً.

وأما قطعها: فبازدرائها وبخس حقها، فإن من بخس حقها فقد بخس حق الله تعالى وجهل ما أودع فيها من خواص الأسماء، ولولا علوّ مكانتها لم يخبرها الحق بآخر الحديث.

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (1765) [2/ 89].

(2) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب البر والصلة، حديث رقم (7269) [4/ 174] ورواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في قطيعة الرحم، حديث رقم (1907) [4/ 315] ورواه غيرهما.

(3) رواه البخاري في صحيحه، باب من وصل وصله الله، حديث رقم (5642) [5/ 2232] ورواه ابن أبي عاصم في السنة، حديث رقم (536) [1/ 236].

ومن جملة ازدرائها: مذمة متأخري الحكماء لها ووصفها بالكدورة والظلمة وطلب الخلاص منها، فلو علموا أن كل كمال يحصل للإنسان بعد مفارقة النشأة الطبيعية فهو من نتائج مصاحبة الروح للمزاج الطبيعي وثمراته، فحقيقة ما يتوقف مشاهدة الحق سبحانه عليها على ما تتأتى لعموم السعداء، رؤية الحق الموعود بها في الشريعة، كيف يجوز أن تزدرى؟ هذا كلامه.

وأقول: قد عُلم من توقف تعيّن الروح الإنساني على تحصيل المزاج الطبيعي وظهور كمالاته عليه، جهة تقديمه في الحديث على علم الأديان.

فإن قلت: فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام**»[1]، وصرح الشيخ قدس سره أيضاً في كتبه سيّما في باب النكاحات أن وجود الأرواح مقدم على تعين عالم المثال المتقدم على وجود الأجسام البسيطة؛ فضلاً عن الأبدان المركبة، فما التوفيق بين القولين؟

قلت: التقدم للأرواح العالية الكلية، حتى لو كان المُدَبِّر للأشباح من الأرواح الكلية قد يكون عالماً بنشأته السابقة على نشأة البدن، كنشأة «أَلَسْتُ» وغيرها كما سيجيء والتوقف للأرواح الجزئية موافقاً لما ثبت في الحكمة؛ ولكون الأرواح العالية المسماة بالعقول واسطة في تعيّن النفوس الكلية ثم في تعين النفوس الجزئية حسب تعين الأمزجة الطبيعية؛ عبّر عن كل تقدم بألف عام تنبيهاً على قوة التفاوت بين المراتب الثلاث والله أعلم.

وفي الحث على وصل رحم الطبيعة معرفة سرّ المنهي عن إلقاء النفس في التهلكة. وقد روي عنه ﷺ أنه قال: «**نفسك مطيتك، فارفق بها**»[2]. وسرّ مغضوبية من أهلك نفسه أو قتل مؤمناً متعمداً، وسرّ اشتراط الأربع في شهادة الزنا لا في القصاص لأن العدل صفة حكم الحق مطلقاً، والله غالب على أمره، فرجّح جانب رعايته ما أمكن، وإنما حكم برجم المحصن لاشتمال إطلاق تصرف التأثير لا عن أمرٍ على ادعاء الألوهية، فأهلك بتفرق الأحجار عليه في مقابلة هتك حرمته تفاصيل أحكام أسماء إحصانها، واكتفى في البكر بالجلد بعدد تلك الأسماء لشفاعة حكم الأولية الذاتية الأحدية، كذا ذكره الشيخ قدس سرّه.

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، ضمن حديث رقم (315) [1/ 2ـ 123].
(2) هذا الأثر لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

وفي أن الكمال الأخروي ليس إلا من ثمرات هذه النشأة، موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: الآية 39] معرفة أن حكم الثلاث المستثناة في حديث: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا عن ثلاث**»[1] الحديث، وما يلائمه كحديث الخثعمية وغيره لكونها من ثمرات النشأة الدنياوية.

أما **علم الأديان** فقسمان: علم الظاهر وعلم الباطن، كل منهما مع تشعبهما من القرآن والحديث، كأن علومهما نهران ينصبان في حوض كوثر يتفرق منه جداول علوم الكسب من جانب، وعلوم الوهب التي عبّر عن مظاهرها في الجنة بالأنهار الأربعة من جانب آخر، كما أخبر ﷺ: «**إن للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطّلعاً**»[2]، وفي رواية: «**ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن**»، وفي رواية: «**إلى سبعين بطناً**» ذكره الشيخ قدس سره في «الفكوك».

وقال في تفسير الفاتحة: **الظهر** هو الجلي، والنص المنتهي إلى أقصى مراتب البيان والظهور، ونظير الصورة المحسوسة. **والبطن** هو الخفي، نظير الأرواح القدسية المحجوبة عن أكثر المدارك. **والحد** هو المميز بين الظاهر والباطن به يرتقي من الظاهر إليه، وهو البرزخ الجامع بذاته، **والفاصل** أيضاً بين الباطن والمطلع، ونظيره عالم المثال الجامع بين الغيب المحقق والشهادة. **والمطلع** ما يفيدك الاستشراف على الحقيقة التي إليها يستند ما ظهر وما بطن وما جمعهما وميّز بينهما، فيريك ما وراء ذلك كله، وهو أول منزل للغيب الإلهي وباب حضرة الأسماء والحقائق المجردة الغيبية، ومنه يستشرف المكاشف على سر الكلام الأحدي الغيبي، فيعلم أن الظهور والبطون والحد والمطلع منصات لهذا التجلي الكلامي ومنازل لتعينات أحكام الاسم المتكلم من حيث امتيازه عن المسمى.

---

(1) روى نحوه الترمذي في سننه، باب في الوقت، حديث رقم (1376) [3/ 660] وابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن عموم هذه اللفظة. . ، حديث رقم (3016) [7/ 286] ونص الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له».

(2) لم أجده بلفظه، ورواه البيهقي في شعب الإيمان بلفظ: «عن معقل بن يسار عن النبي ﷺ قال: «إن القرآن شافع مشفع ما حل مصدق وإن لكل آية منه نوراً يوم القيامة ظهراً وبطناً إلا إني أعطيت فاتحة الكتاب وخواتيم البقرة من تحت العرش وأعطيت المفصل نافلة». (ذكر المفصل، حديث رقم (2486) [2/ 487]).

ثم قال: وللكلام رتبة خامسة من حيث إنه ليس بشيء زائد على ذات المتكلم، يعرف من سر النَّفس الرحماني. هذا كلامه.

وأقول: والله أعلم، كان ظهرهما ما يفهم منهما بالعرف اللغوي مما يتعلق بالأعمال القالبية، كالإقرار بالإيمان. وبطنهما مقصودهما الأصلي مما يتعلق بالمعاملات القلبية. والمطلع ما بعدهما مما يتعلق بالأسرار السرّية والحقائق الجمعية إلى حد التّعين الأول، وأما من حيث التجلي الأحدي المخصوص بالكُمّل المحمديين، فهو ما يسميه الشيخ ما بعد المطلع.

وأما في تفسير سبعة أبطن: فلما كانت المخاطبات الربانية والتنزلات الإلٰهية، ألسنة أحوال المخاطبين عنده من حيث إنهم معه، وألسنة أحواله عندهم ومعهم، وألسنة النسب والإضافات المتعينة في البين كما قال في تفسير الفاتحة كان تعيّن بطونها حسب تعين بطونهم، وذلك فيهم على ما في شرح القصيدة للفرغاني؛ مع مزيد بيان: إن للنفس من حيث قوتها العاملة في ضبط الأمور الدنيوية المذكورة كلياتها ثمانية في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [آل عِمرَان: الآية 14]، بطناً أولاً ولسانه: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الرُّوم: الآية 7] وطلب صاحبه: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿٢٠٠﴾﴾ [البَقَرَة: الآية 200].

ومن حيث عبورها إلى طلب الأمور الأخروية من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشر بطناً ثانياً ولسانه: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البَقَرَة: الآية 201] وهو لعوام أهل الإسلام والإيمان وأول مراتب الإحسان الذي فسّره الشيخ قدس سره في «الفكوك» بفعل ما ينبغي بما ينبغي كما ينبغي وحكم بدخول جميع الوصايا والنصائح في أحكامه.

وللروح من حيث تعيّنه في عالم الأرواح واللوح المحفوظ بطن ثالث وهو منفتح لخواصهم، ولسان مرتبته جواب حارثة حين سأله النبي ﷺ: **«يا حارثة، كيف أصبحت؟** قال: أصبحت مؤمناً حقاً، فقال: إن لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا فتساوى عندي ذهبها وحجرها ومدرها، ثم قال: وكأني أنظر إلى عرش الرحمٰن بارزاً» الحديث. إلى أن قال ﷺ وآله: **«عرفت فالزم»**[(1)]، فهذا مرتبة: أن تعبد الله كأنك تراه. وقد قال الشيخ قدس سره في

---

(1) روى نحوه الطبراني في الكبير برقم (3367) [3/ 266] وروى نحوه ابن أبي شيبة في المصنف. . . ، حديث رقم (30425) [6/ 170] وروى نحوه غيرهما.

«الفكوك»: إنها أواسط مراتب الإحسان، لأن آخرها ما سيجيء أعني المشاهدة من دون كأنَّ ولسانها: لست أعبد ربّاً لم أره[1]، وجُعلت قرّة عيني في الصلاة[2]، وكنت سمعه وبصره[3].

وللسر الإلٰهي، وهو الوجود المضاف إلى الحقيقة الإنسانية من حيث ظهوره العيني في مراتب الكون روحاً ومثالاً وحساً؛ بطن رابع ولسانه ما مر من نحو: **«كنت سمعه وبصره»**، وهو أول مراتب الولاية وآخر مراتب الإحسان.

ومن حيث بطونه الاستعدادي في قلب الإنسان القابل لتجليه، بطن خامس ولسانه: **«وسعني قلب عبدي المؤمن»**[4] الحديث، وهو أوسط مراتب الولاية.

ومن حيث جمعه الرحماني بين الظهور والبطون في دائرة صفات الألوهية التي هي المفاتيح الثانية للبرزخية الثانية، بطن سادس وهو لأهل النهايات وهم الكُمَّل والأفراد.

ومن حيث حضرة أحدية جمع الجمع للكل متوحدة العين، بطن سابع، ولا ينفتح شمّة منه إلا لصاحب الإرث المحمدي، فإنه له خاصة.

قال الشيخ قدس سره في تفسير الفاتحة: بين مرتبة: **«كنت سمعه وبصره»**[5]، ومرتبة الكمال المختص بصاحب أحدية الجمع مراتب، **منها**: مرتبة النبوة، ثم الرسالة، ثم الخلافة أعني الرسالة المقرونة بالسيف المختصة بأولي العزم كل من الثلاث بالنسبة إلى أمة مخصوصة، ثم العامة من الثلاث، ثم الكمال المتضمن للاستخلاف الأتم من الخليفة الكامل لربه سبحانه، فما ظنك بدرجات الأكملية التي وراء الكمال؟ تم كلامه.

وأما رواية سبعين بطناً: فناظرة والله أعلم نظر استكثار إلى اشتمال كل بطن على مراتب ومظاهر لا تحصى، أو نظر استكثار مطلقاً تتعارفه العرب إلى درجات الأكملية.

---

(1) هذا الأثر لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

(2) رواه الطبراني في الصغير، حديث رقم (741) [2/ 39] وفي الكبير برقم (1012) [20/ 420].

(3) رواه البخاري في صحيحه، باب التواضع، حديث رقم (6137) [5/ 2384] ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الإخبار عما يجب على المرء من الثقة بالله. . .، حديث رقم (347) [2/ 58] ورواه غيرهما.

(4) هذا الحديث سبق تخريجه.

(5) هذا الحديث سبق تخريجه.

فعلوم الظاهر إن تعلقت بالعقائد، فعلم الكلام والعلم الإلٰهي، وإن تعلقت بالأفعال، فباعتبار ضبطها تحت قواعد استنباط أحكامها من الكتاب والسنّة بقواعده، أو الإجماع، أو القياس، علم أصول الفقه. وباعتبار بذل الجهد، في معرفة كل فعل فعل منها على تفصيل يضيق عنه نطاق الموضع، علم الفقه والمذهب والفتوى. والمتوسل به إلى تحصيل هذه المقاصد سنداً ومتناً، علم ظاهر التفسير والحديث.

وعلوم الباطن إنما تتحقق بعد إحكام أحكام الظاهر، لكن على طريقة السلف الصالح التي سيشار إليها، وهي بَعْدُ أَنَّ حقيقة أكثرها وهبيّة تتلقّى من الكُمَّل لا كسبية كما سيتضح إن تعلقت بتعمير الباطن بالمعاملات القلبية بتخليته عن المهلكات وتحليته بالمنجيات، فعلم التصوف والسلوك.

وإن تعلّقت بكيفية ارتباط الحق بالخلق وجهة انتشاء الكثرة من الوحدة الحقيقية مع تباينهما؛ وذلك بإضافاتها ومراتبها، فعلم الحقائق والمكاشفة والمشاهدة ويسمّيه الشيخ الكبير: العلم بالله، كما يسمي ما قبله: منازل الآخرة.

فهذه أمهات العلوم التي يتعلق بها الشرع الإلٰهي أو يندب إليها، وباقيها فروعها التفصيلية، والمراد بالأمهات ما يبتنى عليها علوم أخر هي المرادة بالفروع، ويتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون أحكام الثاني نتائج انضمام قواعد الأول، كبرى إلى الصغرى سهلة الحصول، تفرع الفقه عن الأصول، والمجسطي[1] عن الهندسة.

الثاني: أن يكون الثاني جزء الأول أفرز استقلالاً للاهتمام به، إفراز الفرائض من الفقه، والكحالة من الطب، وعلم إحصاء الأسماء من علمنا هذا.

الثالث: أن يكون موضوع الثاني أخص كموضوع الطبيعي وهو الجسم من حيث يتغير عن موضوع الإلٰهي، وهو الموجود من حيث هو موجود على رأي وأعلى الكل: العلم الأخير الإلٰهي الذي نحن بصدده بالوجوه المذكورة، فإن أصوله هي المفيدة للمعرفة بالحقائق التفصيلية الإلٰهية والكونية حتى بحقائق مراد الله ورسوله في القرآن والحديث ولأن الأحكام والأحوال المبحوث عنها في سائر العلوم

---

(1) المَجَسْطِي: بفتح الميم والجيم: اسم لعلم الهيئة، وبه سمي الكتاب الذي وضعه بطليموس الحكيم، وعُرِّب في زمن المأمون. (تاج العروس للزبيدي)، والمِجِسْطِي بكسر الميم والجيم وتخفيف الباء: كلمة يونانية معناها: الترتيب. (كشف الظنون لحاجي خليفة).

بعض أحكام الأسماء الإلهية، إذ لا مخرج عنها في الوجود، ولأن موضوعه أعم الموضوعات.

ثم إنه أشرف الكل لوجوه عديدة، **منها**: علوّ مرتبة موضوعه على الكل وهو الحق تعالى، ومبادؤه وهي أسمائه الأول، ووثاقة برهانه وهو الكشف الصريح والذوق الصحيح مع مساعدة العقل النظري في الكل إذ لا تناقض في حجته وإن حجب عن دركها التصور البشري. **ومنها**: حيطة متعلقة، إذ لا حقيقة إلا وهي محاطة به ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴿٥٤﴾﴾ [فُصّلَت: الآية 54] علماً ووجوداً، قدرةً وإرادةً، ظاهراً وباطناً.

الفصل الثاني
في سبب اختلاف الأمم والتنبيه على سرّ الطريق الأَمَم

قال الشيخ قدس سره في الرسالة المفصحة عن منتهى الأفكار: العلوم تنقسم بنحو من القسمة إلى ما يستقل الإنسان بإدراكه بالقوى البدنية فيما يلائمها، أو بعقله من حيث نظره كالعلم بوجود الحق والمعاني البسيطة.

فأقول: **أما الأول**: فإذ لولا انتهاء المبدئية إلى الواجب الحق لدار الإيجاد أو صار متسلسلاً، والدور فيه لزوم وجود الشيء قبل وجوده وفيه التناقض والتسلسل فيه لزوم عدم السلسلة المترتبة إلى غير النهاية حين فرض وجودها لأن تلك السلسلة تلزم إن عدم أي فردٍ منها يوجب عدم ما بعده، فعدم أول مبدأ السلسلة يوجب عدمها، وهذا برهان غريب ذكره المحقق الطوسي هنا. أما أن إمكان مجموع السلسلة يقتضي مبدأً خارجاً من الممكنات، وإلا يلزم دخوله وخروجه: ففيه شيء. وأما المعاني البسيطة، فلأن هاهنا موجوداً، فإن كان مركباً: فكل مركب فيه البسيط، وكل متعدد فيه الواحد.

فإن قلت: الموجود ما صدق عليه المعاني لا هي أي لا نفس المعاني لاشتراكها ولأن الحقائق لو وجدت لم يجر بينها الحمل لاقتضاء وحدة الوجود.

قلت: أما وجودها الذهني: فظاهر، وأما الخارجي: فلأن أمره منحصر في الماهية والتعين، لكن التعين نسبة لا تحقق لها، وإلا لتحققت التعينات اللامتناهية. وكل تعين صفة لما هو له، فلا يكون عينه، مع أنه عارض لا يتحقق بدون

معروض. ثم محل التعينات واحد في الأفراد، ومورد التعين في نفسه غير معين، والمطلق واحد. ثم الحقائق أوصاف الوجود الجامع لها في مشرب الذوق، ولذا جرى الحمل بينها، إذ في العكس لزوم توقف الموصوف على تحقق الصفة سيما المخصوصة.

ثم قال الشيخ قدس سره: وإلى ما لا يستقل الإنسان مطلقاً بإدراكه، كذات الحق تعالى وحقائق أسمائه وصفاته وكيفية إضافاتها المتنوعة، فإن مقسامها[1] مهيب وكذا كيفية إيجاده وتعلق قدرته بالمعلومات. فمن محالات العقول معرفة الخواص والآثار الناتجة عن امتزاجات القوى الطبيعية، ومن ممازجات القوى الفلكية والتوجهات الملكية مع النفوس البشرية والقوى السفلية، وأيضاً تعقل صفات الحق في عرصة الفكر الإنساني من حيث الإطلاق الحقيقي متعذر، لأن الإنسان لا يدرك إلا متعيناً في مقامه النظري بحسب قوته الفكرية، وليس هو سبحانه وأسماؤه في نفسه كهي في تصور المتصورين بأفكارهم، وهكذا شأن الإنسان في معرفة الحقائق في مقام تجردها مطلقاً.

ومن جملة الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكه: سر ترتيب طبقات العالم وخواصه؛ وسبب انحصار كل جنس ونوع وصنف في عدد واختصاصها بأوقات وبقاع وأحوال مخصوصة؛ وامتياز كل بعد الاشتراك في أمور، وكذا معرفة العلّة الغائية في إيجاد مجموع العالم أو بعض من أجناسه أو أنواعه؛ وبالنسبة إلى كل قَطَن[2] وشريعة وعالم ومرتبة.

فلما رأى المستبصرون من أهل الله ذلك ووجدوا علوم الناس ظنوناً وتخيلات لا اتفاق لهم فيها ما خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية وغايتها معرفة المقادير لم ترض نفوسهم إلا أن تكلفوا بمعرفة أشرف المعلومات، لجلالة قدرها ودوام ثمرتها؛ بعد مفارقة الأجسام طلباً للاتصال بجناب العلام ومضاهاة نشأته الأعلى في معرفة حقائق الأشياء، بل مقتضى حال خلاصة خاصة الخاصة؛ المؤهلين للظفر بذلك، جمع الهم بالكلية على الحق على نحو ما يعلم نفسه وتفريغ المحل عن

---

(1) وفي نسخة [مقامها] بدل [مقسامها].

(2) القُطون: الإقامة بالمكان، قطن بالمكان قطوناً: أقام به وتوطّن فهو قاطن. والقطن: الموضع. (لسان العرب).

طلب ما سواه، وإن كان مثمراً سعادة ما؛ أو منتهياً بصاحبه إلى كمال نسبي، فمتى قدر لهم معرفة شيء غير الحق، وإن كان يفيض منه سبحانه دون تعمل منهم؛ فإنما موجبه سعة دائرة كمال استعدادهم الغير المجعول، لا أنه مقصودهم أو متعلق هممهم كغيرهم من الناس.

ثم نقول: فلما شاء الحق تكميل مرتبة العلم وتكميل بعض عباده بالعلم المختص بالقسم الثاني على نحو تعينه في علم الحق، اصطفى من خلقه في كل عصر ومن كل جيل نقاوة سموا أنبياء وأولياء، وأيدهم بروح منه وأطلعهم على ما شاء من حقائق صفاته وأسرار أحكام وجوب وجوده. ثم أمرهم أن ينبّهوا جميع الناس على هذا الطراز وما يتضمنه هذا القسم ويدعوا إلى ربهم ويعرّفوا بالطريق الموصل بالحكمة والموعظة الحسنة. ثم أيدهم بالمعجزات والنصرة التي تتضمنها أحكام نفوسهم الماضية وسيوفهم الباترة، فامتثلوا وأعربوا عن بعض ما شاهدوا؛ لكن بلسان التشويق والإيماء، الجامع بين الكتم والإفشاء وفاءً لحقوق الحكمة، فاختلف استعداد المخاطبين في تلقّي ما أتت به الرسل ثم الكُمَّل من الأولياء، **فمن** الناس من قبل مطلقاً عرف أو لم يعرف وهم كافة أهل الإسلام، **ومنهم** من أنكر مطلقاً؛ وهم أهل الكفر، ويقرب منهم أهل الطغيان، وإن كانوا من وجه مستيقنين، **ومنهم** من آمن ببعض وكفر ببعض، **ومنهم** المتوقف الحائر بين الإقدام للمعجزات والإحجام لعجزه عن التوفيق بين عقله القاصر وشرعه فهذه أربع طوائف.

ثم إن الطائفة الأولى أقسام:

قسم وقف مع الظاهر ولم يتعدّ ولم يتأوّل وعزل عقله مطلقاً ولم يتشوق لأن يعرف، وهم الظاهرية المقتصرون على صورة العبارات.

وقسم آمن بما ورد مطلقاً، فما ساعده نظره إدراكه، وإلا فآمن به على مراد الله والكُمَّل من سفرائه دون الجمود على الظاهر بل أثبت صفات الكمال؛ منزهاً ربه عما لا يليق بجلاله، لكن على نحو ما يعلم سبحانه نفسه، لا من حيث ما يتصوره أمثاله، بل قال: رب أمرٍ يكون بالنسبة إلى إدراك صفة كمال يليق بجلاله، ويكون بالنسبة إلى علمه به وبتلك الصفة نقصاً وبالعكس، وهذا حال السلف الصالح السالمين من آفتي التجسيم والتشبيه وزيغ التأويل ومزج الاعتقاد بشوائب ظنون الأقيسة.

وقسم قبل ما أمكنه إدراكه بنظره ونفى المفهوم الظاهر، وكان ضرره لخطأ المتأوّل فيه وعدم استناده إلى أصل محقق، أكثر من نفع إصابته، وهذا هو حال

المتكلمين، فإنهم ما وقفوا مع ما يقتضيه الإيمان المحقق ولا أدركوا جليّة الأمر بمعرفة المراد ولا انحازوا إلى طائفة من أهل النظر الصرف والميزان، وإن كان أهل النظر أيضاً عاجزين عن الوصول إلى شأو الحق.

وأما الطبقة العلياء: وهم أرباب الهمم السامية، الطالبة معرفة حقائق الأشياء على نحو تعينها في علم الله تعالى، فهم في بداية أمرهم شاركوا السلف الصالح في الإيمان بما ورد على مراد الله ورسوله والكُمّل، ووكلوا علم ما لم يدركوا جلية الأمر فيه إلى الله وإلى العارفين بمراده، غير أنهم كانت لهم نفوس شريفة وهمم عالية أنفت من التقليد، بل طلبت اللحوق بالأنبياء، وإن تحصّل ما حصلته بتلك الطريقة، سيما ولم تخبر أن هذا محجور عليه، فنظرت وأدركت عجز أهل هذه الأقسام فتعدت مراتبهم وانتهت إلى مقام النظر الفكري وأدركت عجزهم أيضاً على ما سيأتي.

الفصل الثالث
في تبيين منتهى الأفكار وتعيين ما يسلكه أهل الاستبصار

معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظرية متعذرة لوجوه مستنبطة من كلام الشيخ قدس سره.

الأول: أن الأحكام النظرية تابعة للمدارك، وهي لتوجهات المدركين؛ وهي للمقاصد، وهي للعقائد والعوائد، وهي للتجليات الأسمائية المتعينة حسب استعدادات القوابل، فإن التجليات في ينبوع الوحدة وحدانية النعت هيولانية الوصف، لا تعدد لها ومن ذاتها، بل تختلف باختلاف القوابل في قابليتها بحكم مراتبها ومواطنها وأوقاتها وأحوالها وأمزجتها وصفاتها، وبحسب أحكام أحوال وسائط وجودها، مثاله: تعدد أبصار الواحد المتعلق بعشر مبصرات مثلاً؛ يختلف حسب اختلافها قرباً وبُعداً، لطافةً وكثافة، وتلوناً وشفيفاً فثبت أن الأحكام النظرية تابعة لاستعداد الناظر وتختلف باختلافه؛ لا لما عليه نفس الأمر لتطابقه. ومنه يعلم أيضاً سبب اختلاف أهل النظر.

الثاني: اختلاف الآراء المتناقضة مع عدم قدرة أحدها على إبطال دليل الآخر؛ دليل أن لا تعويل على نظره أيضاً، مع أن أحدها باطل قطعاً، فحصل الاحتمال في كل دليل.

الثالث: الناظر كثيراً ما يعوّل على نظره برهة مديدة ثم يطلع هو أو من بعده على خلله فيرجع، فهذا الاحتمال يتحقق في كل نظر كان سبب التعويل أو سبب الرجوع، فلا اتكال على شيء منها.

الرابع: أن كل ذي رأي نظري إنما نظر فيه بقوته الفكرية الجزئية؛ وسنقرّر أن الشيء لا يدرك إلا ما يناسبه، فلا يدرك فكره إلا جزئياً مثله، والحقائق في الحضرة العلمية كليات فلا يدركها الفكر نحو تعينها فيها.

الخامس: إنا نرى من يعتقد شيئاً ولا يمكنه أن يقيم عليه برهاناً ثم لا يرعوي عنه، ولو فرضنا تشكيك مشككين فيه بحيث لا يقدر على دفعه؛ فحاله كحال أهل الأذواق في أن الحاصل لهم بطريق التلقي لا يقبل الشك والتردد، وإذا لم يتبع دليل المشكك في مثله واعتقد خلافه، قام الاحتمال في الكل.

السادس: أن حقائق الأشياء في الحضرة العلمية بسيطة فلا يدركها على نحو تعينها فيها إلا من حيث أحديتها؛ وذلك متعذر، إذ لا نعلم شيئاً إلا من حيث اتصاف أعياننا بالوجود وقيام الحياة والعلم بنا، وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبين ما نروم إدراكه، فهذا أقل ما يتوقف معرفتنا عليه، وهذه جمعية كثيرة، فالبسيط لا يدركه إلا بسيط، فلا نعلم من الحقائق إلا صفاتها من حيث هي صفات لا من حيث حقائقها لما مر وقد اعترف به الرئيس ابن سينا. وصفاتها متعددة ومتفاوتة قرباً وبعداً، ولذلك أيضاً تفاوت علوم الناس، فالعلم بالحقائق متعذّر إلا من الوجه الخاص بارتفاع حكم النسب والقيود الكونية من العارف حال تحققه بمقام: «**كنت سمعه وبصره**»، ومن أحكام هذا السر أسرار أُخر غامضة، منها: حكم تجلي الحق الساري في حقائق الممكنات؛ وإليه يشير قول الشيخ الكبير رضي الله عنه:

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه؟

السابع: وأقول: إنه يؤيد الوجه السادس ما اعترف به أهل الميزان بأسرهم: أن البسائط لا تحدّ، والرسم لا يُعرّف كنه الحقيقة؛ ومعرفة المركب فرع معرفة بسائطه، إذ كل مركب ينحلّ إليها في الوجودين الذهني والخارجي بحسب التركيب، وإذ لا موقوف عليه، فلا موقوف، فلا علم بالحقائق أصلاً.

الثامن: أن أقرب الحقائق إلى الإنسان نفسه؛ ولا يدرك كُنهها، فكيف بغيرها؟

التاسع: أن أعرف الحقائق الجوهرية عندهم حيث عيّنوها للتمثيل بالحقيقة

الحقيقة الإنسانية التي عرّفوها بالحيوان الناطق، والحيوان بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة، والجسم بأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم، وفيها شك من وجوه:

الأول: في جنسية الجوهر للجسم.

الثاني: أن قبول الأبعاد المذكورة بالفعل لا يتحقق في الكُرة وبالقوة يصدق على الهيولى فقط.

الثالث: أن النمو في سن الشيخوخة معدوم، لأن الذبول ينافيه.

الرابع: أن الحساس والمتحرك بالإرادة ليسا فصليّ الحيوان، إذ الفصل القريب لا يتعدد، وهم معترفون به، فلا يُعلم فصله.

الخامس: أن الناطق بمعنى مدرك الكليات فيكون صفة للروح المباين للحيوان، فكيف يحمل على الحيوان؟

السادس: كيف تركبت الماهية الحقيقية من المتباينين وهما الروح المجرد والجسم والتشبث بحديث العشق والتدبير بينهما من تعشق الحديث وسوء التدبير، إذ مثلهما من الإضافة لا يفيد المضافين أحدية حقيقية كالأبوة والملك.

السابع: أن تحقق الحيوان الجنس، والناطق الفصل في الخارج، لم يحمل أحدهما على الآخر، إذ الموجودان الخارجيان لا حمل بينهما، وإن لم يتحقق لا الحيوان ولا الناطق كيف يتحقق الإنسان؟ ويكونان من المعقولات الثانية، ولم يقل به أحد منهم وكيف ذا؟ وأنهما عبارتان عن الجسم والروح المخصوصين.

الثامن: قالوا: حقيقة الشيء ما به يتحقق ذلك الشيء، فإن أريد ما نتصوره، كان تصور الشيء سبباً لوجوده، وإن أريد ما نصدّقه فالتصديق بعد التحقق وسببه قبله، وإن أريد ما نحققه، فيتحقق الحقيقة الواحدة خارجاً في كل فرد وتمتنع الشراكة الخارجية، وقد صرح بها الأرموي والخنجي، بدون التعدد والتوزع، ولم يقل بهما أحد، فكيف الأمر هذا؟

وقد قال الشيخ قدس سره: لما اتضح لأهل البصائر أن لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر، وطريق العيان بالكشف، وحال المرتبة النظرية قد استبان أنها لا تصفو عن خلل، وعلى تسليمه لا يتم، فتعين الطريق الآخر وهو التوجه إلى الله بالتعرية الكاملة والالتجاء التام وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين، ولما تعذّر استقلال الإنسان بذلك في

أول الأمر، وجب عليه اتباع من سبقه بالاطلاع ممن خاض لجة الوصول وفاز بنيل المأمول كالرسل، ومن كملت وراثته منهم علماً وحالاً ومقاماً عساه سبحانه يجود بنور كاشف يظهر الأشياء كما هي، كما فعل ذلك بهم وبأتباعهم.

ثم **أقول**: التعرية الكاملة تفصيلها ما ذكره الشيخ قدس سره في شرح قوله ﷺ حين شكى بعض أصحابه الفقر والفاقة: **«دم على الطهارة يوسّع عليك الرزق»**، فقال: طهارة البدن من الأدناس والقاذورات، وطهارة الحواس من إطلاقها فيما لا يحتاج إليه من الإدراكات، وطهارة الأعضاء من إطلاقها في التصرفات الخارجة عن دائرة الاعتدالات المعلومة شرعاً أو عقلاً، وخصوصاً للسان طهارتان، الأولى: بالصمت عما لا يعني. الثانية: بمراعاة العدل فيما يعبّر عنه من الأمور، فلا يجور عليها بنقص بيانه أو وصف شيء بما ليس فيه، فإن ذلك ظلم من قبيل شهادة الزور. هذه هي الطهارات الظاهرة.

وأما الطهارات الباطنة:

فطهارة خياله من الاعتقادات الفاسدة والتخيلات الرديئة وجولانه في ميدان الآمال والأماني.

وطهارة ذهنه من الأفكار الرديئة والاستحضارات الغير الواقعة والغير المفيدة.

وطهارة عقله من التقييد بنتائج الأفكار فيما يختص بمعرفة الحق ويصاحب فيضه المنبسط على الممكنات من غرائب العلوم والأسرار.

وطهارة القلب من التقلّب التابع للتشعّب بسبب التعللات الموجبة لتشتت العزمات.

وطهارة النفس من أغراضها بل من عينها، لأنها خميرة الآمال والأماني وكثرة التشوقات.

وطهارة الروح من الحظوظ الشريفة المرجوّة من الحق كمعرفته والقرب منه، ومشاهدته وسائر أنواع النعيم الروحاني.

وطهارة الحقيقة الإنسانية عن عوز ما في الجمعية ومن تغيّر صورة ما يصل إليه من الحق عما كان عليه حال تعيّنه في علمه أزلاً من حيث إن ذلك العلم صفة للحق؛ لا من حيث علمه بعلم زيد الناقص، فإن ذلك من علم الحق أيضاً لكن من حيث إنه صفة لزيد.

وطهارة سرّه وهو حصة من مطلق التجلي الجمعي الذي إنما يستند إلى الحق

المطلق ويرتبط به من حيثية تلك الحصة هي باتصاله بالحق المطلق الجامع؛ وزوال الأحكام التقييدية التي عرضت بسبب المعية مع العين الثابتة التي هي المجلى القابل لذلك التجلي والمقيدة إياه.

وطهارة الإنسان الخاصة بعد تجاوزه ما ذكرنا، من طهارة بدنه وروحه وسره بمقدار تحققه بالحق واحتظائه بتجليه الذاتي لا حجاب بعده ولا مستقر للكُمّل دونه؛ مع الحضور التام والمعية المنبسطة الذاتية على عالم الغيب والشهادة وما اشتملا عليه.

وقال قدس سره: فطهارة الأرواح والقلوب يوجب مزيد الرزق المعنوي، وقبول العطايا الإلٰهية على ما ينبغي، وطهارة الصورة يجب أن يستلزم مزيد الرزق الحسي لما عرف من تبعية عالم الصور للأرواح في الوجود والأحكام.

الفصل الرابع
في ذكر الموضوع والمباديء لعلم التحقيق مسائله المبرهن عليها ببرهان نظري أو كشفي بحسب التوفيق

العلوم تشترك في أن لكل منها موضوعاً إذ به تمايزها الذاتي. ومباديء لأن المباديء العلمية لا تكون فطرية وبينة بذاتها، فلا بد مما تتضح فيه ومسائل؛ لأنها أهداف سهام طلبه، فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن حقيقته وهي كيفية تعينه في علم الله تعالى وعن أحواله الذاتية، أي الحقيقة التابعة لحقيقته التي تعينها؛ وتسمى المتبوعة ذاتاً، والتابعة ذاتياً، وعن عوارضها الذاتية، أي الحقائق اللاحقة بها، ولو بواسطة الأحوال والمراتب، ومعنى الذاتية في الموضوعين أن تكون تعيناتها مقتضى تلك الذات، فلا يتوقف ثبوتها إلا على شروط تمام الاستعداد، فلا بد أن يختص بها من تلك الحيثية، إذ لو ثبت لغيرها أيضاً لكانت حكم الحقيقة الشاملة لها كمشي الإنسان من حيث حيوانيته. ففيما ذكرنا تنبيه على خطأ أهل النظر من وجوه:

الأول: تخصيصهم المبحوث عنه بالأحوال قولاً بأن حقيقة موضوع كل علم لا بد أن يثبت في علم آخر، لأن الهليّة المركبة فرع البسيطة، فإثبات مسائل العلم موقوف على ثبوت حقيقة موضوعه، فلو استفيد من مسائله دار، وذلك لأنا لا نسلّم اختصاص المسائل بأحواله لا سيما في علم لا أعلى منه.

الثاني: تفسيرهم الذاتية بعدم الواسطة لا يصح، أما بعدم الواسطة في

التصديق، فلأن مثله فطري لا يكون من المطالب العلمية، وأما بعدم الواسطة في الثبوت، فلأن ثبوت الخواص المتعددة لحقيقة واحدة من حيث وحدتها محال لما سيجيء فلا بد من نسب يتوسط بينها وبين اللواحق، باعتبارها يتحقق الارتباط بينهما، فلا مندوحة عن الواسطة في الثبوت.

الثالث: ذكرهم اللاحق للجزء من أقسام المبحوث عنه، فإنه ربما يكون الخاصة الحقيقة الشاملة كما مر مثاله.

وأما مبادئه؛ فهي التي بها تتضح مسائله، وهي إما تصورات كحدود موضوع العلم أو الصناعة التي هي العلم الراسخ أو العلم العملي، بأي وجه يمكن تحديده لفظياً أو رسمياً أو حقيقياً، وكحدود فروعه، أي أحكامه وثمراته، وكحدود تفاصيله، أي أقسامه وجزئياته، وكحدود أجزائه أيضاً إن كان ذا أجزاء وكحدود أعراضه التي ثبت لها، وهي محمولات المسائل، فإن التصديق بها يتوقف على تصور أطرافه.

وإما تصديقات؛ هي المقدمات التي بها يعلم، لأنها يتوسط في التصديق كما في الثبوت كمباديء علمنا وهي أسماء الذات في طور الكشف للكُمّل، أو التحقيق التفصيلي كما هي في نظر العارفين من الأبرار من خلف حجاب الآثار، فإنهم علموها من الآثار؛ لا بالعكس كما سنشير إلى جهته، فكونها مباديء بالنسبة إلى الكُمّل ظاهر، لأن كشفهم بالتوابع تبع الكشف بالمتبوعات كما علم في أوائل تفسير الفاتحة وأما بالنسبة إلى العارفين: فبعد تحققهم بالعرفان، مثلاً إذا حققوا من كمال الصانع، فيظهر أنه عالم بالعالم من الوجه الأكمل الأتم، حصل لهم منه أنه عالم بالجزئيات على وجه جزئي، فهو ثمرة مطلق العلم في طور التحقيق أو صفته ومشموله، والحصول التام الكامل للأصل والموصوف، والشامل يستلزم حصول فروعه وصفته ومشموله، إذ لا نعني بالتمامية إلا إحاطة الوجود.

ثم التصديقات التي هي المقدمات المسماة مع الحدود أوضاعاً أي موضوعات منها يقينية، نحو كل كمال مخلوقٍ ففي خالقه موجود بل أتم لأن الإثبات فرع الثبوت، ولا ينتقض بالشمس، فإنها تفيد الحرارة في المقابل، مع أنها ليست بحارة، لأنه ممنوع، فإن طبيعة السماوات السبع وكواكبها عندنا عنصرية، وهذا أحد دلائله.

ومنها مسلمة إيمانا وعلى سبيل حسن الظن بالمخبر، نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: الآية 40]، ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١١٥﴾ [هود: الآية 115]، ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ٢٠﴾ [التوبة: الآية 20] مع أن العقل لا يحيل خلافه، لأنه تصرف المالك في محض ملكه، وتسمى أصولا موضوعة.

ومنها مسلمة في الوقت إلى أن يتبين في موضع آخر، وإن كان للسامع فيها تردد إلى أن يتضح له أمر ببرهان نظري أو فطري إلٰهي أي كشفي، قد تعلق الإرادة القديمة بظهوره على شيء كوقته، كما قال ﷺ وآله: «**إن لله تعالى في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها**»(1)، فإن لصفة الدهر والشأن الإلٰهي المتجدد مدخلاً في تجدد الكائنات وتسمى مصادرات، لكونها تحكمات ذوقية يتعلق بوجدان الذوق، كما قيل: ليس من الواجب في صناعة وإن كان المرجع في أصولها وتفاريعها إلى مجرد العقل أن يكون الدخيل فيها كالناشيء عليها، فكيف إذا كانت مستندة إلى تحكمات وضعية واعتبارات إلفيّة؛ فلا على الدخيل فيها أن يقلد صاحبه في بعض فتاواه إن فاته الذوق هناك؛ إلى أن يتكامل له على مهل موجبات، وذلك الذوق.

وأما المسائل فهي المطالب المبرهن عليها ببرهان نظري أو فطري كشفي، **وهي قسمان**:

أحدهما: أن يكون أصولاً حاصرة لما يحتوي عليه ذلك العلم حصر الأجناس لأنواعها، كالقواعد الآتية في التمهيد الجملي.

وثانيهما: الفروع المندرجة تحتها، كالأنواع وأنواع الأنواع، فعند معرفة القسمين يتضح كيفية نسبة التفريع بينهما، أي طريق إخراج الفروع من القوة إلى الفعل عند جعل الأصول كبرى لصغرى سهلة الحصول.

إذا تقرر هذا فنقول: العلم الإلٰهي الشرعي المسمى علم الحقائق، هو العلم بالله الحق تعالى من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه بحسب الطاقة البشرية، إذ منه ما يتعذر معرفته كما فيما فيه حيرة الكُمّل، فموضوعه الخصيص به وجود الحق سبحانه من حيث الارتباطين لا من حيث هو لأنه من تلك الحيثية غني عن العالمين لا تناوله إشارة عقلية أو وهمية، فلا عبارة عنه، فكيف يبحث عنه أو عن

---

(1) رواه الطبراني في الأوسط برقم (2856) [3/ 180] ورقم (6243) [6/ 221] ورواه في الكبير أيضاً.

أحواله وكذا عن كل حقيقة من حقائقه في الحقيقة؟

فإن قلت: ليس وجود الحق من حيث هو أو مطلقاً حتى عن قيد الإطلاق إشارة إليه وعبارة عنه؟

قلت: نعم! لكن المنفي الإشارة إلى حقيقته، وهذا سلب الغير عنه؛ كذا قيل. والتحقيق: أن المنفي الإشارة إليه ما دام مطلقاً ومعتبراً من حيث هو؛ والإشارة في الجملة ومن حيث تعينها الوصفي لا ينافيه، وقد عرف في أن المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه، وفي أن المعدوم المطلق أعني ذهناً وخارجاً قسيم للآخرين.

ومبادئه التي يتضح بها الارتباطان بأحد الوجهين السالفين أمهات الحقائق وأصولها اللازمة لوجود الحق وتسمى أسماء الذات وسيفسّر بأنها الأسماء العامة الحكم القابلة للتعلقات المتقابلة والصفات المتباينة، كالحياة من حيث هي، والعلم من حيث هو، وكذا الإرادة والقدرة والنورية وكالوحدة من حيث إنها عين الواحد، لا من حيث إنها نعت الواحد، وذلك لأن الحقائق الكلية للأسماء في كمال إطلاقها عين الذات، وهو المراد بقول الشيخ قدس سره في مواضع لا تحصى: إنها من حيث انتسابها إليه عين الذات، إذ لو كانت متغايرة لتكثرت وتباينت أو تناسبت، وقد اعتبرت في الذات الأحدية الكاملة من كل وجه؛ فلا يكون كما اعتبرت هذا خلف.

فإن قلت: لا شك في تعددها من حيث امتيازها النسبي عن الذات، ولا شك أن لكل من المتمايزات نسبة إليه، وهلم جراً فلا خلاص من التعدد.

قلت: هذا خلط الاعتبارين، فإن امتيازها النسبي من حيث نسبتها إلى المتعلقات واتحادها مع الذات من حيث إن كلاً منها أول نسبة مطلقة للذات الواحدة من كل وجه، وكم بينهما!.

والتحقيق: أن كل متميز ومتعين بأي نوع كان من أنواع التعين لا بد أن يشتمل على شيء معروض لتعينه ويكون من حيث هو غير متعين بذلك التعين، إذ كل متعدد فيه الواحد، وكل مركب فيه البسيط، فجميع أنواع التعينات معروضها ما لا تعين فيه أصلاً، وذلك هو المطلوب. ومنه يعلم وحدة الحق تعالى في ذاته وأسمائه الأُوَل بكل اعتبار. ويعلم أيضاً اشتمال كل متعين على الواحد بالذات الذي هو أصله، كما قيل:

فــفــي كــل شــيء لــه آيــة تــدلّ عــلــى أنــه واحــد[1]

والمحجوب عن هذه الحقيقة أصلاً ووصفاً يكثر برهان التوحيد مائة وألفاً كما فعله الرازي وغيره.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن الوحدة آية الاستغناء كما أن الكثرة دليل الافتقار فهي كمال وكل كمال ففي مولاه أتم وكان الإثبات فرع الثبوت.

لا يقال: الإنسان أكمل المظاهر مع أنه أجمع للكثرات لأنّا نقول: أكمليته بجمعيته الأحدية، وإلا فالتفصيل في العالم الأكبر، أو نقول: لا كلام في أن الوحدة أشرف ولذا كانت الملائكة أشرف وإن لم تكونوا أكمل والشرف في مولاه أتم.

منها ثم أسماء الذات قسمان، **أحدهما**: ما تعين حكمه وأثره في العالم، فيعرف من خلف حجاب الأثر كما قلنا، وذلك للعارفين الأبرار، أو كشفاً وشهوداً، وهو وصف الكُمَّل.

وثانيهما: ما لم يتعين له أثر وهو المشار إليه بقوله ﷺ في دعائه: **«أو استأثرت به في علم الغيب عندك»**[2]، وذلك لأن الشؤون الإلٰهية أكثر من أن يكون له نهاية، والتي تشمّ رائحة الوجود متناهية، وأي متناه يفرز من غير المتناهي؟ فالباقي أكثر. فنسبة ما تعين له أثر إلى ما لم يتعين نسبة المتناهي إلى غير المتناهي،

---

(1) أحد خمسة أبيات من البحر المتقارب (فعولن فعولن فعولن فعولن) للشاعر العباسي أبي العتاهية: إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني المولد سنة 130هـ والمتوفى سنة 211هـ، والأبيات هي:

ألا إنــنــا كــلــنــا بــائِــدُ	وأيُّ بــنــي آدم خــالِــدُ
وبــدؤُهــم كــان مِــن ربِّــهــم	وكــلٌّ إلــى ربِّــه عــائِــدُ
فــيــا عَــجَــباً كــيــفَ يُــعــصــى الإلٰــهُ	أم كــيــف يــجــحَــدُهُ الــجــاحِــدُ
ولــلّــهِ فــي كــلِّ تــحــريــكَــةٍ	عَــلــيــنــا وتَــســكــيــنَــةٍ شــاهِــدُ
وفــي كــلِّ شــيءٍ لــه آيــةٌ	تــدُلُّ عــلــى أنّــهُ واحِــدُ

(الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

(2) ونص الحديث كاملاً هو: عن القاسم بن عبد الرحمٰن عن أبيه قال: قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «ما أصاب مسلماً قط هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك وابن أمتك ناصيتي في يدك ماض فيّ حكمك، عدل فيّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحداً مِن خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي وجلاء حزني، وذهاب همّي، إلاّ أذهب الله همّه وأبدله مكان حزنه فرحاً، قالوا: يا رسول الله ألا نتعلّم هذه الكلمات؟ قال: بلى ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن».

فلا نهاية لمراتب الأكملية كما قيل؛ ولا نهاية للمعلومات والمقدورات، فما دام معلوم أو مقدور فالشوق لا يسكن والنقص لا يزول.

ومنه يعلم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسرَاء: الآية 85]

وإنما عبّرنا عن أسماء الذات بالأمهات، لما يتفرع منها أسماء الصفات وهي التي تشعر بنوع تكثر محسوس أو معقول كالوحدة من حيث إنها نعت الواحد ونسب ارتباطها بالذات. ثم أسماء الأفعال المشعرة بنوع الفعل على اختلاف صوره كالخلق والبسط والقبض واللطف والقهر وغيرها ونسب ارتباطها.

ومسائله ما يتضح بأسماء الذات وبما يليها من أسماء الصفات والأفعال ونسب البين من حقائق متعلقاتها ومراتبها ومواطنها وتفاصيل آثارها، تعلقاً وتخلقاً وتحققاً، وما يتعين بها من النعوت والأسماء الجزئية ومرجع جميعها إلى أمرين: أحدهما: معرفة الارتباطين، وثانيهما: معرفة ما يمكن معرفته وما يتعذّر.

فإن قلت: المبادىء إذا لم يعرفها إلاّ الكُمّل المطلعون على الأسرار والعارفون من وراء أستار الآثار والمسائل موقوفة عليها، فكيف يعرفها غير الطائفتين؟

قلنا: ويأخذ كلاً منها مسلمة كما مرّ من العارف المتحقق بها، أي الذي صار مرآة لها بلا تكلف شعور، إلى أن يتبين له وجه الصواب، إما بالنظر إن تأتى للعارف المخبر واقتضى حكم حاله وذوقه ومقامه أو بتحقق السامع وجه الحق فيه بأمر يجده في نفسه من الحق، لا يفتقر فيه إلى سبب خارجي، كالأقيسة والمقدمات ونحوهما من الاستدلالات والتنبيهات.

فإن قلت: ولكل علم ميزان وقانون يميّز به صحيح ما يختص به من سقيمه، كالمنطق لعلوم الأنظار، والنحو لعبارة الكتب والأخبار والعروض لوزن الأشعار، والموسيقى للنغم الأصوات والأوتار، فهل لعلمنا هذا مثله من القوانين؟ وقد قيل: إنه لا يدخل تحت حكم الموازين!.

قلنا: ما هو أشرف العلوم من كل وجه كيف لا يكون له هذا الشرف؟ وما قيل فيه معناه كثرة موازينه وسعة دائرة قوانينه، لا لأنه لا ميزان له، فقد صح عند الكُمّل أن له بحسب كل مرتبة نوعاً مضبوطاً من العلم بتعيناتها وبالاستناد إلى علم اسم من الأسماء الإلٰهية قدراً مخصوصاً من تجلياته، وبالنسبة إلى كل فرد وموطن من

السماويات والأرضيات وحال من الحالات المتلوّنة ومقام من المقامات المتمكنة ووقت من الأوقات المتجددة وشخص من الأشخاص المتعددة قوانين مضبوطة الحصول محفوظة الأصول متمايزة الفصول، بها يحصل التميز بين أنواع الفتح، أي الظهور بالكمال العلمي وغيره، كالفتح القريب وهو الظهور بالكمالات الروحية والقلبية بعد العبور من المنازل النفسية وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ [الصّف: الآية 13].

ثم الفتح المبين، وهو الظهور بمقام الولاية وتجليات أنوار الأسماء الإلٰهية المفنية لصفات الروح والقلب، المثبتة لكمالات السر، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: الآيتان 1، 2] أي من الصفات النفسية والقلبية.

ثم الفتح المطلق، وهو تجلي الذات الأحدية والاستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلها، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝﴾ [النصر: الآية 1] وبها أيضاً يتحقق الفرق بين الخواطر الأربعة، وهي ما يرد على القلب بلا تعمّل للعبد، وهي الإلقاءات، أعني الخطابات والواردات.

والإلقاء: إما صحيح أو فاسد لا ينبغي الوثوق به. والصحيح إما إلٰهي رباني وهو ما يتعلق بالعلوم والمعارف، أو ملكي روحاني وهو الباعث على الطاعة من مفروض أو مندوب، وبالجملة كل ما فيه صلاح ويسمى إلٰهاً ما.

والفاسد إما نفساني وهو ما فيه حظ النفس واستلذاذها ويسمى هاجساً أو شيطاني وهو ما يدعو إلى معصية الحق كما قال الله تعالى: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [البقرة: الآية 268] ويسمى وسواساً فمعيار الفرق ميزان الشرع، فما فيه قربة فهو من الأولين، وما فيه كراهة شرعية فهو من الآخرين.

أما المباحات: فإما أقرب إلى مخالفة النفس وهداها: فهي من الأولين، أو إلى موافقة النفس وهواها: فهي من الأخيرين.

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: الإلقاء الإلٰهي يعقب لذة عظيمة يستغرق جملة الإنسان ويغني أحياناً بعض أربابه عن الطعام والشراب مدة كثيرة، والإلقاء الروحاني لا يصحبه لذة لغير الإلقاء، فإن كانت فالعلم الحاصل عنه أو الأثر الباقي في المحل منه. وله طرفان، **أحدهما**: من خارج بطريق التمثل. **والآخر**:

كما قال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشُعَرَاء: الآية 193] وفيه شدهةبخلاف التمثل، فإن صاحبه لا ينزعج منه ولا ينحرف له مزاجه، وإن تأثر لوروده فأثر يسير.

وأما التنزل القلبي: فيحرّف المزاج ويغيره ويجد صاحبه شدة.

والقدر الذي يحصل للشخص من إلقاء الجن لا يعول عليه ولا يجوز أن يقبله إلا كامل عارف بموازين التحقيق يميّز بين الصحيح والفاسد، وإن ورد مثل ذلك على مريد هو تحت تربية شيخ محقق كامل، فله أن يقبل ذلك الوارد ويضبطه ولا يعتمد عليه حتى يعرضه على الشيخ الكامل، فإن أقر ذلك وصححه، أخذه واعتمد عليه بقول الشيخ لا لنفس الإلقاء، وإن ردّه وأنكره رمى به وأعرض عنه، وعلامته أنه يعقب شدة وحرارة وقبضاً ونحو ذلك.

ومن الإلقاءات الملكية ما هو صحيح من حيث إنه ملكي، لكن يمتزج بحديث نفس سابق أو تأويل قد انغمر المحل به قبل الورود؛ أو قياس مستنبط من ذوق آخر احتج به السالك في هذا الإلقاء الملكي، وهذا أيضاً لا يعول عليه إلا بتقرير الشيخ.

ومن الإلقاءات ما ترد بواسطة صور متجسدة من معان أو مظاهر صفات أو أحوال إلٰهية أو كونية، فيخبر بأمور بحروف وأصوات وكلمات متنوعة ومعهودة أو غير معهودة، وهذا أيضاً لا يعتمد عليه إلا بتقرير من الشيخ الكامل، والنص إنما هو في الإلقاء الملكي في التنزل القلبي أو في التجلي الذاتي الخاص لا العام أو في إخبار الحق عن نفسه، أو عما شاء برفع الوسائط ومحو خواص جميع المواد من الصور والحروف والكلمات وسائر التمثيلات، والله المرشد. تم كلامه.

وبها أيضاً يتحقق الفرق بين التجليات الفعلية والوصفية والذاتية، يعرف من أقسام الفتوح؛ وبين **التجلي الأول** وهو تجلي ذاته لذاته في حضرة أحديته؛ **والتجلي الثاني** وهو ظهوره في أعيان الممكنات التي هي شؤون ذاته؛ **والتجلي الثالث الشهودي** الحاصل لدى الفتح؛ وهو المنقسم إلى الثلاثة، الأول بما قال الشيخ قدس سره في التفسير، وسننقل في أول الخاتمة: أن التجلي إما حال التفرقة، وهو تجلي حكم الصفة الغالبة وإن سرى إلى سائر الصفات وإما حال الجمع، فلا يخلو إما أن يتعين بحسب الاسم الظاهر أو الاسم الباطن أو الجمع بينهما، **فالأول** أفاد رؤية الحق في كل شيء، فظهر التوحيد في حسّه وخياله، فلم يعرض عن شيء من

الموجودات، **والثاني** أفاد معرفة أحدية الوجود، فظهر التوحيد في عقله وأعرض عن الوجودات الظاهرة، **والثالث** أفاد الفوز بالجمع بين الحُسْنيين، وهذه تجليات الأسماء.

ثم **التجلي الذاتي** بطهارة قلب المتجلى له عن العلائق بالكلية حتى عن التوجه إلى الحق باعتقاد خاص أو باسم مخصوص وأدناه قرب الفرائض، ثم الجمع بين القربين، ثم الفناء عنهما وعن الجمع بينهما وعن الفناء، وذلك مرتبة التمحض والتشكيك ومرتبة استخلاف الحق والاستهلاك فيه عيناً؛ والبقاء حكماً، وليس بعد هذه المرتبة مرمًى لرام. كذا في «التفسير».

وهذا موضع للبسط فيه مجال، بل استيفاء ما لا نهاية له من موازين الكمال والأكملية في مرتبة الكتب المتناهي محال، مع أن ضبطه في الجملة إلى علم السلوك أنسب، فرأينا أن إشارة ما إلى أمهات المقامات هنا إلى تشويق التحقيق أقرب.

تنبيه

ربما تقع الموافقة بين البيان النظري والبيان العياني الذوقي في العبارة، إما لكونها واضحة في المعنى المراد؛ أو لإحاطة المقام على ما يأخذ المحجوب المتوجه بفكره، والمعتنى به المتوجه بقلبه، وإن كان بين المأخوذين فرق، فما بالتوجه القلبي مأخوذ كشفاً دون تعمّل وبمحل طاهر لا شوب فيه، فيبقى الوارد على طهارته الأصلية، وما بالتوجه الفكري مأخوذ من خلف حجاب الفكر البشرية بتعمل وبمحل غير طاهر، فيكسي الوارد الشوب والشين.

فيميّز الكلمة الواحدة إلى كلمتين، لسعة العطاء الإلهي الذاتي أو الأسمائي وتحقيق حكم القبضتين كما قال تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ﴾ [الإسرَاء: الآية 20] وذلك هو سبب تشتت الآراء وتشعب الأهواء بحيث لا يكاد يتطابق عليها أهل زمان فضلاً عن أن يتصالح عليها نوع الإنسان وإليه أشير في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم نقطة كثرها جهل الجاهلين».

قال الشيخ: فمن رزق الطهارة حتى عن الإخلاص فقد منح الخلاص.

فأقول: وذلك بالإعراض عما لنفسه وروحه من الأغراض وعما حصل بقيود عينه الثابتة من الأعراض، ويتصور تحققه بما مر من أقسام الطهارة؛ ويسمى

إخلاص خاصة الخاصة وفسّر بالخلاص عن رؤية الإخلاص.

الفصل الخامس
فيما أفاده الكُمَّل من ضبط كليات
مهمات العلم والعمل،
وفيه طرق

منها: ما اختاره الإمام أبو حامد الغزالي في القسم الثاني من كتاب «جواهر القرآن» وهو أربعون باباً؛ عشرة في العقائد، وعشرة في العبادات الظاهرة، وعشرة في الأعمال الباطنة المسماة بالمهلكات، وعشرة في الباطنة المسماة بالمنجيات.

ومنها: ما اختاره وهو أيضاً في آخر كتاب صنّفه يسمى بـ: «منهاج العابدين»، وهو مشتمل على سبق عقبات يحصل لمن قطعها تهذيب الباطن من المرديات.

ومنها: ما للشيخ رضي الله عنه في مواقع النجوم جعل فيه كل فضيلة نتيجة التوفيق المقسوم، قال: التوفيق تفعيل من الموافقة، وهو معنى تقوّم النفس عند كل فعل يمنعه من المخالفة للحد المشروع له فيه، فمطلوب الإنسان على الحقيقة كمال التوفيق وهو استصحابه له في جميع أحواله، وإذا كمل فهو المعبّر عنه بالعصمة؛ وذلك بعناية الله للعبد قبل كونه المشار إليه بقدم الصدق في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: الآية 2] فهو قائد إلى كل فضيلة وباعث لطلب الاستقامة الهادي إلى سبيل السلامة، فمن دعا لك في جميع الأحوال ما ترك لك شيئاً، من الخير والكمال.

وللتوفيق بداية ووسط وغاية: فبدايته الإسلام، يعني الانقياد الكلي المستجمع لمقامات التفويض والتوكل والتسليم والرضاء. ووسطه الإيمان، أعني التصديق بكل ما جاء به الرسول على مراد الله ورسوله، وغايته الإحسان على مراتبه.

فالإسلام يحفظ الدماء والأموال، والإيمان يحفظ النفوس من ظلم الضلال والإضلال، والإحسان يحفظ الأرواح من رؤية الأغيار والأظلال ويهبها الحياء والمراقبة على الكمال، فيحصل بها للنفس التنعم بشهوات الجنان، وللعين لذة مشاهدة الرحمٰن، وللروح التنعم بحقائق الامتنان.

مبدؤه يفنيك عن حسك، ووسطه عن نفسك، وغايته يجود إليك بشمسك، مبدؤه يعطيك الكرامات المسماة بخرق العادات، ووسطه يفيدك الفناء عن الصفات

بشهود فناء الكل في أحدية الذات، وآخره يفيدك التنعم بمشاهدة الذات التي هي نهاية الذات.

فلكل من المبتدىء والمتوسط والمنتهي توفيق على حدة، وهو هذا الشكل الجامع لأقسام التوفيق على ما وصفه الشيخ الكبير أستاذ التحقيق، وقد عيّن الوظائف الإسلامية لإمام عالم الشهادة وسماها بالمواقع، والإيمانية لإمام عالم الجبروت والملكوت، والإحسانية للقطب الجامع وسماها بالمطالع.

ثم قال: **والناس في نتائج التوفيق قسمان: منهم من يحصل له على الكمال** وهو القطب صاحب الوقت **ومنهم من ينتهي به إلى حيث قدّره العليم الحكيم.** والتوفيق إذاً صح وذلك بتحصيل العلم المشروع بالحق والخلق والشرع وطريق النجاة؛ أنتج الإنابة وهي الرجوع من المخالفات والمعاصي بالباطن ومن غير الحق إلى الحق، فهي علامة صحة التوفيق.

ثم نتيجة الإنابة وعلامتها التوبة؛ وهي الرجوع من المخالفات بالظاهر بتركها في الحال والندامة على ما مضى. ثم نتيجة التوبة وعلامتها الحزن؛ وهو حالة إذا قامت بالعبد أشغله عن غير الحق. ثم نتيجة الحزن الخوف عن فوات الوقت، فالحزن على ضياع الماضي والخوف للحال والمستقبل. ونتيجة الخوف الاستيحاش عن الأغيار وما سوى الحق تعالى، ونتائجه كثيرة كالزهد والفرار.

ومنها **الخلوة**؛ ونتيجة الخلوة الفكرة في حصول موجبات الوصول، والفكر ينتج ذكر المطلوب، والذكر ينتج الحضور مع المذكور، فدوام الذكر ينتج دوام الحضور وهو دوام المراقبة، ودوامها ينتج الحياء من الحق في ارتكاب ما لا يرضيه؛ وهو ينتج الأدب مع الله تعالى وهو حفظ الجد بين الغلو والجفاء، والأدب ينتج مراعاة الحدود الشرعية، وهو ينتج القرب المنتج للوصال المنتج للأنس مع الله تعالى المنتج للإدلال والانبساط، وهو إرسال السجية والتحاشي عن وحشة الحشمة، والإدلال ينتج السؤال المنتج للإجابة، ويسمى جميع هذه المقامات المعرفة. هذا ما فيه وتتميم المقامات الكلية فيما نذكره.

ومنها ما جمعه الشيخ علم الهداية قطب العارفين محمد بن عبد الله الأنصاري الهروي في منازل السائرين وهذه صحيفتها.

اعلم أن النفس الإنسانية هيئة اجتماعية من البخار الضبابي والقوة الحيوانية المسمى ذلك البخار بها روحاً حيوانياً ومن الأثر الروحاني الذي به بائن سائر

الأرواح الحيوانية، وقد حجبت عن أصل فطرة ذرّتها الجسمانية المجيبة بـ﴿بَلَىٰ﴾ [البَقَرَة: الآية 81]، و﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فُصِّلَت: الآية 11] وكذا فطرة روحانيتها بحكم خواص التطْويرات وأحكام التعويقات وغلبة أحكام الطبيعة والحيوانية عليها، فغفلت عن أصل فطرتها، متوجهة إلى حظوظها المختصة بالنشأة الحسية العاجلة، فكانت كالنائم المعرض عن المحسوسات الثابتة، غافلاً عنها، مقبلاً على الخيالات الزائلة، وكان حكم هذه الغفلة شاملاً حقيقة السر الإلْهي الوجودي وحقيقة الأثر الروحاني وحقيقة النَّفْس الإنسانية الحيوانية. وبحكم غلبة أحكام الكثرة على هذه الحقائق الثلاثة انحرفت أخلاقها وأوصافها إما إلى تفريط أو إفراط، وخفي لذلك أثر القلب الوحداني الاعتدال في كل منها؛ بل استهلك بالنسبة إلى بعض الأشخاص استهلاك الصورة في الممسوخين.

ثم إن بعض القلوب انجذب سرّه الوجودي المفاض على حقيقته واستتبع الأثر الروحاني، والنفس الإنسانية بحكم ظهور أثر، قَبِلَ مَن قَبِلَ لا لعلة وردَّ من رَدَّ لا لعلة وبموجب جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين؛ وكان من الأولياء الذين أخرجهم من الظلمات إلى النور بلا سعي وتعمّل.

وبعضهم ظهر له النور الإيماني من باطنه ثم رأى عينه، ومظهريه الروحاني والنفساني، مسجونين في سجن التلبس بأحكام الطبيعة وآثار الحجب، فقال منتبهاً لمظهريه عن نومة الإعراض عن الحقيقة والاستجابة للجبار: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾ [يُوسُف: الآية 39] فتنبهت النفس الإنسانية بباطنها وباطن باطنها عن نومها وأحسّت بنقصانها وتضييع زمانها فقالت: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزُّمَر: الآية 56] فأحسّت بحكم هذا التنبيه أنه وجب عليها ثلاثة أمور مهمة:

أولها: الأخذ في السير عن مقار أحكام عاداتها ولذاتها الفانية الطبيعية بملازمة الأمر والنهي في جميع حركاتها قولاً وفعلاً، وهذا متعلق بمقام الإسلام.

وثانيها: دخول النفس من حيث باطنها في الغربة بالانفصال عن ذلك المحل والاتصال بأحكام وحدة باطنية من الأخلاق الملكية الروحانية، وذلك متعلق بمقام الإيمان.

وثالثها: حصول النفس من حيث سرّها على المشاهدة الجاذبة إلى عين

التوحيد بطريق الفناء عن أحكام الحجب والقيود الطارئة بالتلبس بأحكام المراتب حين التنزل، وذلك متعلق بمقام الإحسان.

أما الأخذ في السير فمنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ كل قسم يتضمن أموراً كلية مسماة بالمقامات لإقامة النفس في كل منها لتحقيق ما تحت حيطتها المتناوبة على النفس المسماة أحوالاً لتحولها، وذلك لأن للنفس ثلاثة وجوه:

الأول: وجه توجهها بقواها إلى تدبير البدن وتوطينه إلى ما فيه نفعه عاجلاً أو آجلاً على وجه جميل، أي على وفق الشريعة، فيسمى مقامات السير، وهذا الوجه بدايات فإنه بداية الأخذ في استعداد السير.

الثاني: وجه توجهها إلى عينها بتعديل صفاتها وتسكين حدّتها وثباتها، وهذا باب دخولها من الظاهر إلى الباطن فيسمى قسم الأبواب.

الثالث: وجه توجهها إلى باطنها أعني الروح والسر الرباني واستمدادها منها في إزالة الحجب وقبوله المدد، ولهذا يسمى قسم المعاملات، وملاك مقامات كل قسم ثلاث، والباقي متممات.

فأهمّ قسم البدايات التوبة؛ وهي الرجوع من المخالفة إلى الموافقة، ومن الظاهر إلى الباطن، ويدخل فيه اليقظة والإنابة والمحاسبة.

وثانيه: الاعتصام بحبل الله، وهو التمسك بأمره ونهيه وتأسيس أقواله وأفعاله وأحواله عن يقين على الشريعة. ويدخل فيه التفكر والتذكر والسماع، فالاعتصام بالله التوفيق لجمع أسمائه وصفاته وتعلقاً في الإسلام وتخلقاً في الإيمان وتحققاً في الإحسان.

وثالثه: الرياضة، وهي إزالة الشماس[1] عن النفس بقطع مألوفاتها ومخالفة مراداتها، وأعظم أركانها دوام الملازمة على ذكر لا إله إلا الله على العموم، أو ذكر آخر لإزالة قيد حجاب معيّن عن تلقين مرشد ليكون أثره في إزالة ظلمة الحجب أقوى؛ وعن حضور ودفع كل خاطرٍ حتى خاطر الحق، ومنع كل تفرقة وتوجه ساذجٍ عن العقائد على اعتقاد ما يعلم الحق نفسه بنفسه في نفسه، ويعلم كل شيء وعلى ما يفهمه رسوله من ربه، ويدخل فيها باب الفرار والمجاهدة والمكابدة.

---

(1) وفي نسخة [التماس] بدل [الشَّمّاس] وهو من رؤساء النصارى الذين يحلق وسط رأسه لازماً للبيعة. والجمع: الشمامسة. (العين للفراهيدي).

ثم نقول: إذا صارت هذه الثلاثة ملكة النفس يستعد للدخول في قسم الأبواب الذي ملاك مقاماته أيضاً ثلاثة:

أهمها **الزهد**؛ وهو الإعراض عما هو خارج عن ذاته من الأعراض والأغراض الظاهرة أولاً؛ وعن الباطنة ثانياً؛ وعن كل ما هو غير ثالثاً، ويتضمن الرجاء والرغبة والتبتل.

وثانيها: **الورع**، وهو الاحتراز عن كل ما فيه شوب انحراف شرعي أو شبهة مضرة معنوية، ويتضمن القناعة؛ صورة التقوى.

وثالثها: **الحزن** على ما فات من الكمالات وأسبابها، ويتضمن الخوف والحذر والإشفاق والخشوع والإخبات.

ثم نقول: وبتملك ناصية هذه الثلاثة يستحق المعاملة إعطاءً من حظوظها وأخذاً من حقوقها.

فأهم مقامات المعاملة الإخلاص؛ وهو تصفية كل عمل قلبي أو قالبي من كل شوب، ويتضمن التهذيب والاستقامة.

وثانيها: **المراقبة**، وهي دوام ملاحظة المتوجه إليه ظاهراً وباطناً، ويندرج فيه الرعاية والحرمة.

وثالثها: **التفويض**، وهو كلة الأمور كلها قبل الرجوع وبعده إلى مجريها؛ علماً بأنه أعلم بمصالحها وأشفق عليها وأقوى، وذلك لسبب هو التوكل؛ وبلا سبب هو الثقة، وفي مقابلة مزاحمة العقل والوهم هو التسليم.

فإذا تحققت النفس بهذه المقامات مع المداومة على الذكر بجمع الهمم ودفع الخواطر تزول عنها أحكام الكثرة ويظهر أثر وحدة جمعيتها، وهو القلب المختص بالنفس لا الحقيقي ويظهر حكم الوحدة في سمعه وبصره أيضاً، فلا يرى كل ما يرى إلا حسناً جميلاً، ولا يسمع إلا كذلك؛ لتجرد فعل الله الوحداني الساري في جميع الأشياء في نظره؛ وهذا هو التجلي الفعلي والتوحيد الفعلي، وربما يقع للسالك هاهنا ميل حتى بحكم مناسبة فعلية ونسبة جميعه إلى بعض المظاهر الحسية الحسنة من الصور الإنسانية التي هي أشمل المظاهر حسناً وجمالاً، والتجلي الفعلي لا يكون أبداً إلا في مظهر. فمن هنا ابتداء القصيدة التائية[1] لابن فارض.

---

(1) ومطلعها: =

فنقول: إذا فنيت عن نفس السالك في هذه المقامات التسعة حجب الكثرة وظهرت وحدتها؛ انتقلت عن مقام الإسلام إلى باطنه الذي هو نور حدقة الإيمان.

ولما كانت العلاقة بينها وبين الروح والسر قويّة جداً في هذه النشأة؛ ولكلٍ من الثلاثة نشأة مخصوصة به، فنشأة النفس حسية وحكمها في مرتبة الإسلام، ونشأة الروح غيبية إضافية وحكمها مختص بباطن الإيمان، ونشأة السر غيبية حقيّة وحكمها مختص بمقام الإحسان، ونشأة كل واحد غربة بالنسبة إلى غيره، وكل نشأة غلب أثرها كان صاحبها مستتبعاً صاحبه، لا جرم كانت النفس في مقام الإسلام مستتبعاً صاحبه في رجوعها إلى مولاها.

فلما انتهى سيرها بظهور وحدتها، آل أمر السير إلى الروح وتحققها بحقيقة الإيمان بإزالة خفايا أحكام انحرافية باقية في الروح وإن زالت عن النفس وذلك لتأثر المنطبع من الأثر الحاصل في المرآة، فيشرع الروح في السير لإزالتها واستتبعت النفس دفعاً لتوقع الشر؛ والسير جلباً للنفع، فوقعت النفس في غربة.

وهذه المرتبة الإيمانية لها ركنان:

أحدهما: قسم الأخلاق التي هي بمثابة الشروط في الصلاة. **وثانيهما: قسم أصول الطلب** المترتب عليها الوجدان، فأعم الأخلاق حكماً؛ **الصبر**: الذي لا يتم شيء من المقامات والأعمال والأخلاق والأحوال إلا به، وحقيقته حبس النفس على الطاعات، ثم على ترك رؤية الأعمال وترك الدعوى مع مطالبة الباطن ذلك، وعلى الإعراض من إظهار العلوم والأحوال وكل ما يبدو للروح من المواجيد والأسرار،

=

سقَتني حُمَيَّا الحبِّ راحَةَ مُقلتي ... وكأسي مُحيّا مَن عَنِ الحُسنِ جلَّتِ

فأوهَمتُ صَحبي أنَّ شُرب شرابِهم ... به سُرَّ سِرِّي في انتِشائي بنظرَةِ

والحَدَقِ استغنَيتُ عن قدحي ومِن ... شمائِلِها لا من شَمولي نَشوَتي

ففي حانِ سُكري حانَ شُكري لفتيَةٍ ... بهم تَمَّ لي كَتمُ الهوى مع شُهرَتي

ولمَّا انقضَى صَحوي تقاضَيتُ وصلَها ... ولم يغشَني في بَسطِها قبضُ خشيَةِ

وأبثَثتها ما بي ولم يَكُ حاضِري ... رقِيبٌ لها حاظٍ بخلوَةِ جَلوَتي

وقلتُ وحالي بالصبابةِ شاهدٌ ... ووَجدي بها ماحِيٌ والفقدُ مُثبِتي

هَبي قبلَ يُفني الحُبُّ مِنّي بقيَّةً ... أراكِ بها لي نَظرَة المتلَفِّتِ

والقصيدة من البحر الطويل (فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن) وقد بلغت سبعمائة وستين بيتاً. (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

ثم حبس السر والروح عن الاضطراب في كل ما يبدو من الإلهامات والواردات والتجليات والثبات على ذلك، ثم على مقاساة البلايا لرؤيتها؛ رافعة للحجب الرقيقة النورانية حتى يصير كل محنة بتلك الرؤية منحة ويصير وظيفته شكراً بعد أن كان صبراً.

وثانيها: الشكر على نعمة التخليق أولاً، وعلى الهداية ثانياً، وعلى التأييد في أداء حقوق الطريق ثالثاً، وعلى البلوغ إلى رتبة التحقيق رابعاً، ويندرج فيه الصدق والتواضع والحياء والخلق والإيثار والكرم والفتوة.

وثالثها: الرضاء، وهو وجدان نفس السالك وروحه وسره؛ كل ما يقع في الوجود صادراً من الله تعالى، مطابقاً لمرادها، فلا يكره شيئاً إلا ما يخالف الشرع، فيكرهه بلسان الشرع موافقة له، لا من كونه فعل الله العليم الحكيم.

ثم نقول: إذا تحقق السالك بهذه الأخلاق؛ نحت أثقاله فيسرع مجداً في سيره كسائرِ حُصل مقصوده بمرأى منه فيكون محققاً لمقامات الأصول التي بمنزلة الأركان للصلاة، وتلك أربعة:

أولها: القصد الصحيح في التوجه عن بصيرة وطمأنينة بحكم التجرد عن كل ما يعوّقه، فإذا قصد ربما يعتريه نوع التفات إلى أثر من آثار ما انقطع يجره إلى وراء؛ مع قوة باعث السير، فيحتاج إلى تقوية الباعث بقطع ذلك الأثر ويسمى عزماً، وهو الأصل الثاني، فالقصد يقويه **الإرادة** الباعثة على الجد في السير، **والعزم** يقويه **الأدب** الذي يظهر الخوف بصورة **القبض**؛ والرجاء بصورة **البسط**؛ ويراعى التوسط بينهما، فإن اجتلاء قرب المقصد مما يوجب بسطاً، يوجب إقدامه واستقبال حضرة المحبوب، وهيبته يستلزم قبضاً يوجب إحجامه والأدب بحفظ التوسط، ولذا يقوى العزم، فإذا صح عزمه ورقت حجب خلقيته وانقطع تلفته إلى الأحكام الكونية الموجبة للجهد والتودد؛ يظهر حكم الأصل الثالث وهو **اليقين** من حيث رتبته الثانية التي هي عين اليقين، ومعناه السكون بالاستغناء عن الدليل بشهود الفعل الوحداني الساري في كل شيء وعلم اليقين السابق معناه السكون بما غاب، بناء على قوة دليله، وهو متعلق بمرتبة الإسلام وهذا بالإيمان.

وأما حق اليقين: فبإسفار التجليات الصفاتية أولاً، وطلوع الشمس الذاتية في المرتبة الإحسانية؛ ويدخل في هذا القسم من اليقين الأنس والذكر الباطني.

فإذا وصل الروح إلى هنا تخلص عن جميع قيود الانحرافات وظهر تجلي

وحدة الفعل المضاف إلى ربها؛ وانتفت آثار المغالبة الواقعة بين رتبة السر والروح والنفس، فيصل حكم: **«ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه»**[1]، فيلقي السائر عصى تسياره وينتهي كربة غربته وإستتاره، تتداركه الآثار الحبية فينقله من مقام الكون والبون إلى حضرة الصون والعون، فيتحقق بالفقر الذي هو الأصل الرابع؛ وهو الخلوّ الحقيقي عن جميع أحكام الغيرية حتى عن رؤية الخلوّ وعن نفي تلك الرؤية أيضاً، لأن اشتقاق الفقر من أرض قفراء على القلب لا نبات فيها أصلاً.

ولما كان نسبة الفاعلية إلى الروح أقوى، لشدة ارتباطه بأحكام الوجوب؛ ونسبة الانفعال إلى النفس الحيوانية أشد لقوة ارتباطها بالحضرة الإمكانية، وقد شاهد كل منهما من السر تعلق ظهور كماله الخصيص بالآخر، فحنّ الروح إلى النفس حنين الزوج الراضي إلى زوجته الموافقة وبالعكس، فامتزجا بكل ما يتضمن كل منهما من آثار الوحدة الاعتدالية امتزاجاً بطور آخر، فتولد بحكم اجتماعهما من مشيمة جمعية النفس ولد قلب حقيقي جامع بين جميع أحكامها وأحكام السر ظهور ولد بارّ بوالديه وصار هذا القلب الجامع التقي؛ النقي عن أحكام الانحرافات، مرآةً ومجلًى للتجلي الوحداني الصفاتي، فيشمل هذا التجلي جميع قواه الظاهرة، فانشق رابع أبطن سمعه وبصره ونطقه، وحينئذ يكون السائر متخطّياً جميع المراتب الكونية وداخلاً في مبدأ الحضرات الحقية المسمى بمقام الإحسان، وبانت له حقيقة: **«كنت سمعه. . .»** إلى آخره.

ثم نقول: **فعند ذلك ترقيه المحبة الإلٰهية من مرتبة اسم إلى مرتبة اسم** آخر أعلى منه حيطة وكلية، وتسير به في وادي وصف وأثر من علم وحكمة وبصيرة قلبية سرية لا عقلية أو روحية ووادي فراسة تفرس فيها المغيبات الشاردة عن الأفهام سره بديهة لا نظراً واستدلالاً ثم في وادي الإلهام عند رجوع سره إلى حكم المظهر وحجابيته، والإلهام علم رباني وارد على القلب، منصبغ بحكم الحال الغالب حالتئذٍ، ثم في وادي طمأنينة السر عقيب اضطراب حاصل من هيبة أو دهشة بين أحكام جلال الغيب، ثم في وادي سكينة واقعة عند تردد من أثر تلك الأحكام، ثم في وادي همة مثيرة شدة انتهاض إلى معالي الأمور وإطلاقها.

ثم نقول: بعد قطع هذه الأودية تظهر هذه الحقيقة الحبيّة الغالب حكمها على

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

سر هذا السائر بموجب: **«فإذا أحببته»**[1]، في قلبه وسرّه ونفسه وروعه؛ خواصها وشؤونها المتفرع بعضها عن بعض، لإزالة خفايا بقايا قيود كل واحد منها بأوصاف مختصة لا يطلع السيار عليها البتة، ولإزالة عين تعيّنه وتقيده به أيضاً، وعبّر عن كليات تلك الخواص بعض المحققين بقسم الأحوال.

فأولها: الغيرة المقتضية إزالة الغيرية ونفض آثار الخلقية عن أذيال الحقية، **ثم** الشوق الذي هو أثر الغيرة وبه هبوب قواصف قهر المحبة لشدة ميلها إلى إلحاق المشتاق بمشوقه والعاشق بمعشوقه، **ثم** القلق وهو ظهور أثر الشوق في المشتاق بحصول اضطراب قوي وحركة مزعجة معنوية لرفع الحائل الذي هو عين تعينه وتميزه، **ثم** العطش الحاصل فيه من أثر تلك الحركة المزعجة يوجب كآبة وحرقة لا يرويه إلا قطرة من سلسبيل العناية، **ثم** وجدان السر أثر الألم والقهر من ذلك القلق بحيث يكاد يفنيه ذلك عن تعينه، **ثم** الهيمان الذي هو تحقيق الغيبة من أثر الوجدان، **ثم** البرق وهو لائح إطلاق مددي مترتب على تلك الغيبة من أثر التعيّن؛ قاهر وساتر ظلمة تلك الأثر بالكلية، **ثم** الذوق وهو قطرة مطرة نازلة من ضمن ذلك البرق من الحضرة العمائية مستدعية تسكين حرقة العطش المذكور.

ثم نقول: فهذه أحوال مرقية سير السائر ومنقله من الحضرات النازلة الجزئية إلى الحضرات الرفيعة الكلية مما اشتمل عليه الاسم الظاهر الذي حكمه رؤية الوحدة الوجودية في عين الكثرة الظاهرة بالنفس، وبمقابلة إزالة القيود الجزئية يزداد سير السيارة قوةً وقدرةً في مدارج نهايات الأطوار.

فسمى بعضهم هذا التقوى **قسم الولاية**، فتلحظ السر بتلك القوة عينه بجميع كمالاته وتلحظ نهايته النسبية أو الحقيقية والمحل المعنوي الذي يحصل اللحظ فيه وهو باطن الزمان المسمى **بالوقت**، وهو الحال المتوسط بين الماضي والمستقبل، وله الدوام، وهو الذي كان جميع المعلومات فيه في الحضرة العلمية، وكل معلوم كان حاصلاً في حصة معينة منه. مع توابعه وإضافة الوجود إليه أيضاً متعلق فلحظ سر هذا السائر كان متعلقاً بوقته وبما يقتضيه وقته، وحينئذ يصفو حاله عن أكدار الأغيار فكان اللحظ والوقت والصفاء من مقاماته ويكون عند ذلك ملتبساً بالسرور بذاته ووقته وصفاته.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

وإذا كان حاصلاً في الحال الذي هو لا زمان بالنسبة إلى شهود الأغيار كان حاله الإسرار بحكم الوقت، فلا يطلع عليه غير الله، وإليه يشير قوله ﷺ وآله حكاية عن ربه: **«أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري»**[1]، فيكون هذا الولي الصاحب للسر في هذه الحالة صاحب نفس واحدة، ويظهر أثر نفسه في نفسه بحسب حالة حجابية؛ وأستاره لإعدام كل صورة ترجحت حجابه وستره وبعده؛ وإيجاد صورة مستلزم كشفه وتجلّيه وقربه؛ ويظهر ذلك الأثر بحسب حالة كشفه وشهوده وتجليه بإحياء القلوب الميتة كما ورد من قوله ﷺ وآله: **«إني لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن»**[2]، وبإيجاد صورة في موضع وإعدامها في آخر، وفيه قوله تعالى: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ﴾ [النمل: الآية 40].

ومن هذا حاله يكون في الغربة مع الخلق بصورته؛ بائن عنهم بمعناه وسريرته؛ راحل عنهم إلى أوطانه، قاطن فيهم في مقر حدثانه، فيكون في مقام الغرق والفرق في لجّة بحر القرب في غيبة عن الإحساس بالروح والنفس واللب، فيدخل باب التمكين بحيث لا يتأثر من التلوين، وهو التغير بغلبة بعض التجليات الأسمائية على البعض.

واعلم أن للتلوين والتمكين ثلاث مراتب:

الأولى: من حيث التجلي الظاهري، وهو تعاقب ظهور آثار الأسماء على قلب السائر، متنوعة الأحكام، متميزة الأوصاف، فيحجب السائر كل بخصوصيته عن أحكام الآخر إلى أن يبدو بارق جمعية الاسم الظاهر ويقيم السيّار في نقطة حاق وسطه الذي يكون نسبة جميع الأسماء إليه على السواء، فتلك النقطة هي مقام التمكين الذي لا يحجب صاحبها أحد.

الثانية: من حيث التجلي الباطني، كما قلنا في الظاهري.

الثالثة: مرتبة الجمع والبرزخية بين الظاهر والباطن، فإن أحكام كل منهما بخصوصياتها يستلزم الاحتجاب عن أحكام الآخر، والسائر في البرزخ بينهما يتمكن

---

(1) أورده المناوي في التعاريف، فصل اللام [1/ 676] والجرجاني في التعريفات برقم (1474) [1/ 295].

(2) رواه الطبراني في مسند الشاميين برقم (1083) [2/ 149] ونصه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان يمان والحكمة يمانية وأجد نفس الرحمٰن من قِبل اليمن، ألا إنَّ الكفر والفسوق وقسوة القلب في الفدادين أصحاب المعز والوبر».

من الجمع بين أحكامهما ويفرق بينهما، فلا يحجبه شأن عن شأن، وهذا هو مقام التمكين في التلوين، فالذي نحن فيه هو التمكين في المرتبة الأولى.

ثم نقول: إذا تحقق الولي بهذا المقام تبدى له قسم الحقائق، وذلك بانتهاء سيره الأولي المحبي بعد تحققه بجميع ما يحوي عليه الاسم الظاهر من الأسماء فيشرع في السفر الثاني المحبوبي لرؤية كثرة التعينات النسبية المنسوبة إلى الشؤون الباطنة التي هي مرآة لوحدة الوجود العيني الغالب على الروح حكمها.

فإن للوجود حكمين: **أحدهما**: من جهة كونه مفيضاً والغالب على الروح أثره. **والآخر**: من جهة كونه مفاضاً والغالب على النفس أثره. فوحدة شعاع الوجود العيني في النفس من كونه مفاضاً مرآة لكثرة أحكام الحقائق الكونية، فكانت تلك الكثرة المنطبعة في المرآة ظاهرة ووجه المرآة خفياً كما هو شأن المرآة المحسوسة.

وأما في الروح: فكثرة شؤون الوجود العلمي الباطني النسبية التي صورتها الحقائق الكونية مرآة لوحدة الوجود العيني الظاهري، فالوحدة فيها ظاهرة وكثرة الشؤون باطنة.

ففي السير الأول يرفع حجاب حجب كثرة الأحكام عن مرآة وحدة الوجود، إلى أن تتجلى وحدة الوجود الظاهرة من عين كثرة النفس وصور العالم؛ ويظهر الكمال الحاصل للوجود الواحد بتلك الكثرة نزولاً.

وفي السير الثاني يخرق حجاب وحدة الوجود العيني الغالب أثره على الروح عن مرآة كثرة الشؤون النسبية المضافة إلى الوجود العلمي الباطني، ليظهر التجلي الباطني بخصائص تلك الكثرة النسبية؛ وهي العلوم الغيبية والأسرار الإلٰهية، وبعد فتق الروح يحصل بين أحكام حقيقته الكونية وبين أحكام سره أعني الوجود العيني المضاف امتزاج وفعل وانفعال كما جرى بينه وبين النفس أولاً، لكن هنا ينسب الفعل إلى السر والانفعال إلى الروح؛ فيتولد من مشيمة الروح قلب قابل للتجلي الوجودي الباطني المشتمل على الشؤون وكثرتها النسبية مع ظهورها التي هي الصور العلمية، ليتحقق بالسير في هذه الحضرة الباطنة بكليات الأسماء السلبية؛ فيدخل في مبدأ ظهور التجلي الباطني في قسم الحقائق فيظهر عليه وبه وفيه أحكام هذا القسم.

واعلم أن الشاهد في هذا القسم سر وجودي ظاهري؛ والمشهود سر وجودي باطني، بل يكون السر الظاهري مرآة للباطني والباطني بأحكامه وآثاره ظاهراً على

الظاهري، لكن لا يخفى عينه وآثاره عليه، بل يكون كل واحد منهما مرآة للآخر، فيظهر من بين ذلك حقيقة كل شيء وسرها كما هو في حضرة العلم الوجوبي الأزلي بلا تغير.

فأول ما يبتديء السر الباطني من وراء ستر رقيق من صفة أو حقيقة إلٰهية أو كونية لسر ظاهري؛ ولكن من خلف حجاب شفاف من اسم إلٰهي مقيد بحكم مختص بوصف؛ ويسمى ذلك مكاشفة لانكشاف حقيقة كل منهما بحكمه ووصفه على الآخر.

ثم إذا بان كل منهما للآخر بلا مظهر حقيقة وصفة، لكن مع تميز يسير علمي مدرج في كل منهما، يسمى مشاهدة.

ثم إذا عاين كل منهما عين صاحبه بلا وصف وخصوصية إلا كون هذا ظاهراً والآخر باطناً يسمى معاينة.

وإذا تجلى كل منهما للآخر بعينه ووصفه وخصوصيته ولكن لا يحجبه الوصف عن العين فهي حياة سارية فيهما، وتلك الصفة والخصوصية إما علم أو أمر جامع بينهما أو عين وجود منصبغ جميع النسب بصبغه، فيؤمن هذه الحياة كل واحد منهما من موت الاعتدال من الأحوال، وموت الانفصال من هذا الاتصال، وموت الغيبة عن أزل الأزال.

فإذا كانت هذه المقامات الأربع مقصورة عليه فهو في قبض، فإذا انبسطت حتى تخطى بواسطة آخر فهو في بسط. وفي القبض والبسط معنى آخر هو أنه إذا كان مدده في هذه الأمور من حضرة جلال الغيب وإطلاقه ينطوي السائر في جلبات القبض بحيث لا يتفرغ للإدراك والنظر أصلاً، وإن كان في عين الجمال، فيظهر في صورة خلق وسؤال، فهو في بسطة حتى ربما يسكر من قوة الذوق فيتجاوز طوره فإذا صحي تاب وذلك أعلى مقام التوبة. ثم يتواصل بالإمداد عليه فهو صلة بالممدّ، ثم ينفصل عن الاتصالات المنتهي عن نوع من الانفصال، ثم ينفصل من رؤيتها لكونهما عين الاعتلال، وهذا كله من شعب المرتبة الثانية من التلوين.

ثم نقول: إذا انتهى آخر هذا القسم وتحقق بمقام التمكين المختص به، تخطى حينئذ مقام التجلي الباطني وتصدى للدخول في حضرة جمع الجمع؛ لتحققه بحقيقة المعرفة التي هي الإحاطة بعينه وإدراك ما له وعليه، وذلك مبدأ مقامات قسم النهايات، وعند ذلك عرف حقيقةً أنّ عليه بقيّة من حقوق الفناء في الفناء الذي هو

إزالة قيد التقيد بحكم أحد التجليين الظاهري والباطني، بحيث لا يحجب كل عن الآخر.

فيتوجه حينئذ توجهاً حقيقياً إلى حضرة جمع الجمع مستمداً منها في ذلك باستعداده، فتداركته العناية الأزلية، **أولاً**: بفناء معرفته المقيدة بأحد التجليين، **وثانياً**: بفناء تعين كل منهما وتميّزه في حضرة جمع الجمع. **وثالثاً**: بالفناء عن شهود هذا الفناء، وذلك عند ظهور كل من الاسمين الظاهر والباطن بكمالاتهما إلى عين التعين الثاني والبرزخية الثانية، فيحكم البرزخية عليهما بامتزاج وفعل وانفعال بينهما وبين أحكامهما، فيتولد بينهما حقيقة قلب جامع مسخّر بين الحضرتين هو عين البرزخية الثانية؛ فيطلع من مشرق هذا القلب شمس التجلي الجمعي الذاتي الكمالي.

فإن هذه البرزخية الثانية التي قلب هذا الكامل صورتها الحقيقية هي عين الحضرة الكمالية وميراثها، وهي أيضاً عين المرتبة الثانية من مراتب التمكين؛ فلم يبق عليه اسم ولا رسم ولا إشارة تؤذن بحقيقة تميز وإضافة إلا أثر خفي من حكم أحد كليات الأصول من الأسماء، فيتمكن السائر حينئذ من التلبس بأي لباس شاء وفي أي مظهر أراد، ويتمكن من معرفة معروفه في أي صورة تجلى حقاً وخلقاً، وهذا هو مقام التلبيس وهو أعلى مراتب التمكين الذي هو التمكين في التلوين.

ثم يتحقق بحقيقة الوجود الجمعي الذي به يجد المقصود في كل شيء بحكم السريان في كل معدوم وموجود؛ ثم يتجرد عن جميع الملابس والمظاهر فيشهد ويشاهد بقلب غائب حاضر، وهذا أعلى مراتب التجريد، ثم يتفرد بأن لا يشهد شيئاً إلا ذاته من حاق البرزخية الثانية وهو أعلى مقامات التفريد، وعند ذلك يتحقق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وإثباتها، وذلك برؤية المجمل في تفصيله؛ والتفصيل في جملته في جميع المراتب الحقية والخلقية.

وبهذا يصح أعلى مراتب التوحيد ويتلاشى الحدوث في القدم والعين في العلم ثم يعود الانتهاء إلى الابتداء لإتمام الدائرة، فينصب عموم شواهد آيات للعامة أهل الشريعة، ورسوم قواعد هدايات للخاصة أصحاب الطريقة؛ وهجوم عوائد عنايات لخاصة الخاصة من أرباب الحقيقة؛ ليظهر عند الجمع علماً وعيناً وحقاً وحقيقة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: الآية 3] وهذا كله من مقامات قاب قوسين.

وأما مقام: ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: الآية 9] المختص بسير نبينا سيد الأولين والآخرين، فإن ابتداء الشروع في السير فيه كان بعد الانتهاء إلى هنا، وسره شهود كل شيء فيه معنى كل شيء، وكيفية حصول هذا السير: أن يتحصل بين الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب وأحكامها الوحدانية الثابتة في التجلي الأول، وبين الأسماء الكلية الأصلية المتعينة في التجلي الثاني بعد ظهور كمالاتها الاشتمالية والاختصاصية أيضاً في سيرها الأول ورجوعها بكمالاتها، اجتماع وامتزاج بحكم سراية المحبة الأصلية في كل منها، ومن مظاهرها الروحانية والنفسانية، فيحصل من ذلك الاجتماع بتأثير الذاتيات في الصفاتيات والأصليات في الفرعيات، ولد قلب تقي نقي أحدي جمعي محمدي؛ هو صورة عين البرزخية الأولى الأصلية؛ ويتجلى فيه عين التجلي الأول له أحدية جمعية بين جميع الأسماء الكلية والجزئية والأصلية والفرعية والذاتية والصفاتية بحيث لا يظهر غلبة شيء منها أصلاً، فكان كل اسم منها مشتملاً على الجميع اشتمالاً حقيقياً في ذوقه وشهوده والنظر بعين قلبه، والإشارة إلى تلك الأحدية الجمعية قوله تعالى: ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾.

ولما كانت المحبة الأصلية الأولية هي عين القابلية وعين حقيقة الحقائق الأحمدية والبرزخية الأولى بين الواحدية والأحدية، لا جرم كان قبلة توجهها وتعلقها عين المزاج الأجمل والقلب الأعدل المحمدي ﷺ وآله؛ اللذين هما محل كمال الاستجلاء الذاتي الأحدي الذي كان في الأول نوره، ولذا كان اسم حبيب الله من أخص أسمائه صلى الله عليه وآله وسائر ورثة علمه ومقامه أجمعين.

التمهيد الجملي
في ذكر ما به صح ارتباط العالم بالحق والحق بالعالم

مع أنه بذاته ووحدته الذاتية غني عن العالمين، وفيه سابقة وفصلان وخاتمة:

السابقة (1)
في أمهات أصول صحة الارتباطين، وفيه فصلان:

الفصل الأول

قال الشيخ قدس سره: أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمراً فإما لذاته أي لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيراً وإن اشتمل على شرط أو شروط هي عين الذات كالنسب والإضافات أو بذلك الشرط، أما الأول: فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له ما دامت ذاته.

فأقول: تأييده: أن الذات حينئذ علته التامة ولا يتخلف عنها معلولها؛ وإلا لزم رجحان وجود الممكن بلا مرجح لتساوي نسبة الأزمنة بعد التخلف إلى وجود المعلول وهو محال من وجوه: كانقلاب حقيقة الإمكان، وتعدد الواجب وحدوثه، إلى غير ذلك.

فإن قلت: قد وقع في اختيار الجائع أحد الرغيفين المتساويين من كل وجه ونحوه مما ذكروه؟

قلت: المرجح ثمة موجود وهو الاختيار، ولا ننقل الكلام إليه؛ لأنه نسبة لا وجود له فلا يستدعي مرجحاً كذا قيل والتحقيق: أن اختياره يستند إلى اختيار الحق الحاصل أزلاً لكل شأن مع آية، والاستناد إليه لا يمنع اختيار العبد، لأنه صورته ومظهره.

وتأنيسه قولهم: ما بالذات لا يزول بما بالعرض، لأنه لازمه، فلو لم يدم وانتفى؛ انتفى الملزوم أيضاً، وإلا فلا لزوم، كما في زوجية الأربعة وفردية الثلاثة.

فإن قلت: اللزوم العادي لا يناسب بحث الحقائق، واللزوم العقلي ممنوع لأن اختيار الحق ينافيه.

قلت: لا نسلّم المنافاة؛ لجواز أن لا يوجده المختار بأن لا يوجده ولا ملزومه، والوجوب بعد إيجاد الملزوم وجوب بشرط الاختيار، وهو غير محذور شرعاً وعقلاً وتحقيقاً كما سيجيء.

والتحقيق: أن كون الحق تعالى مختاراً من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا ينافي الوجوب من حيث صفاته من حكمته وإرادته كمال الجلاء والاستجلاء.

وبهذا يحصل التوفيق بين عدم التعطيل في الصفات وبين قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: الآية 45] أي ظل التكوين، وقوله ﷺ وآله: «**كان الله ولا شيء معه**»[1]، حتى قيل: «**هو الآن كما كان عليه**»[2].

وأما تسميته تعالى كل ممكن قبل وجوده شيئاً، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية 40] فلا تقتضي الوجود، بل الثبوت في علم الله المصحح للخطاب معه، وهو نوع من الوجود لكن بالنسبة إلى العالِم، لا بالنسبة إلى ذلك الشيء في نفسه كذا حققه الشيخ في «النفحات». والحق أن المستحيل داخل في دائرة هذا الثبوت؛ فضلاً عن المعدومات الممكنة دون الوجود في نفسه، فليس هذا ما يقوله المعتزلة بأن الممكنات المعدومة ثابتة في أنفسها من غير الوجود، فإنه باطل قطعاً، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم. تفريعه: أن أول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه هو القلم الأعلى.

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: حقيقة القلم الأعلى المسمى بالعقل الأول عبارة عن المعنى الجامع لمعاني التعينات الإمكانية التي قصد الحق إفرازها من بين الممكنات الغير المتناهية، ونقشها على ظاهر صفحة النور الوجودي بالحركة الغيبية الإرادية وبموجب الحكم العلمي الذاتي.

وأما **الثاني**: وهو المقتضى بشرط زائد فيدوم بحسب دوام الشرط، سواء كان ذلك الشرط واحداً كما أن طبيعة كل عنصر تقتضي الحركة إلى المركز بشرط خروجه عنه والسكون بشرط كونه فيه؛ فإن شيئاً من الحركة والسكون لا يدوم إلا بحسب شرطه **أو** كان الشرط أكثر من واحد، فإن الجمعية التركيبية المزاجية

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.
(2) من كلام العارفين بالله تعالى.

الإنسانية شرط خواصها المترتبة عليها، سواء كان ذلك الشرط أمراً وجودياً ثبوتياً كما مر أو نسبة سلبية عدمية كمحاذاة الشمس لحصول الضوء في الجدار وخلوّ الفضاء لنفوذ الجسم المتحرك أو كان هيئة متعقلة الاجتماع منهما في الذهن كالجمعية التركيبية المذكورة من العناصر والنسبة المخصوصية بينها وبين القوى الحيوانية ونسبها، أو كان حكمه مؤقتاً متناهياً كالنشأة الدنيوية أو البرزخية أو الحشرية أو الجهنمية لبعض أو غير مؤقت وغير متناه كالنشأة الجنانية وما بعدها.

تأييده: أنه لولا دوامه حسب دوام الشرط، فإما أن يدوم بلا دوامه فيوجد بدونه، فلا يكون شرطاً، وإما أن لا يدوم مع دوامه؛ والفرض أن الاقتضاء بعد المقتضي لا يتوقف إلا عليه؛ فيلزم محذور القسم السابق من انتفاء اللازم مع بقاء ملزومه.

فإن قلت: الشيء من حيث هو هو إن اقتضى أمراً كالظهور المعين يكون محتاجاً إليه بذاته؛ فلا يوجد بدونه، وإن لم يقتض يكون مستغنياً بذاته فلا يجامعه أصلاً، لأن ما بالذات لا يزول.

قلت: هذه نكتة ذكرها الرئيس ابن سينا في «الإشارات» في تعديه ثبوت الهيولى من العنصريات إلى الفلكيات وفي كل من شقيها غلطٌ.

أما في **الأول**: فلأن الاقتضاء لا يقتضي الاحتياج؛ وإلا لكان كل علة موجبة محتاجاً إلى معلولها؛ وكل موصوف ملزوم محتاجاً إلى صفة لازمة؛ وفيه دور.

وأما **الثاني**: فلأن عدم الاقتضاء الذاتي لا يستلزم الاستغناء الذاتي، فلعل كلاً منهما بسبب خارجي أو كان الاقتضاء بشرط خارجي كما قلنا وإلا ورد في كل عارض. وإنما فرعنا هذا التفصيل على الاقتضاء وقيدنا في شرط الهيئة الاجتماعية بالذهنية احترازاً عن مثل توقف أحداث الهيئة السريرية على آلات حيث لا يدوم حسب دوامها، لأن التأثير ثمة ليس بالاقتضاء، بل بالصنع، وهو معدّ للمصنوع باصطلاحهم أيضاً لا علة له ولا يشترط لدوام المعلول دوام معدِّه فضلاً عن دوام شرط المعدّ.

ويمكن أن يقال: الهيئة الجمعية من الصنع وآلاته معتبرة شرطاً واحداً لأوّل حدوث المصنوع، فما دام يوجد هذا المجموع وذلك عند تمام الصنع يوجد الحدوث؛ وبعد التمام لم يبق الصنع، فلم يبق أول الحدوث، ثم بقاء المصنوع ليس مشروطاً بشيء منهما.

تأنيسه[1] قولهم: إن وجود المشروط لازم مساوٍ لآخر الشروط، إذ به يحصل تمام العلة ولا يتخلف عنه، كما لا يتقدم عليه.

تفريعة: المخلوق الذي لا يتوقف إلا على ما يدوم بدوام الحق، يدوم بدوامهما، كالأرواح العالية المسماة بالعقول وكاللوح المحفوظ المسمى بالنفس الكلية، وبالجملة ما لا يتوسط بينه وبين خالقه الأمور الحادثة كالحركات.

يناسبه ما ذكره الشيخ قدس سره في الفك الشيثي: أن بعض الموجودات من الملائكة والأناسي لا يصعقون بنفخ الصور لكمال استعدادهم القابل للفيض الذاتي على سبيل الاستمرار، ولمن هذا شأنه الرفعة عن مقام النفخ الإسرافيلي، فإن النفخ لا يؤثر فيمن علا عنه، بل فيمن نزل عن درجته.

تحقيق شريف

قال الشيخ قدس سره في الرسالة الهادية: أقول: المشهود المحقق أنه ما من موجود من الموجودات إلا وارتباطه بالحق من جهتين: جهة سلسلة الترتيب التي أولها العقل الأول، وجهة طرف وجوبه الذي يلي الحق. وأنه من ذلك الوجه يصدق عليه أنه واجب وإن كان وجوبه بغيره ومراد المحققين من هذا الوجوب مخالف من وجه لمراد غيرهم، والسر فيه: عموم وحدة الحق الذاتية المنبسطة على كل متصف بالوجود والقاضية باستهلاك أحكام الكثرة والوسائط؛ والموضحة أحدية التصرف والمتصرف؛ بمعنى أن كل ما سوى الحق تعالى مما يوصف بالعلية فإنه معد غير مؤثر، فلا أثر لشيء في شيء إلا الله الواحد القهار.

وأقول: الغرض من هذه النكتة الأخيرة: أن كل ما يطلق عليه المؤثر في هذه الأصول؛ فالمراد به المعدّ، والمؤثر الحقيقي هو السر الإلهي، وأن كل موجود فوحدة الحق فيه سارية فيدل على وحدة موجده بالأولى.

الفصل الثاني
في أن الشيء لا يثمر ما يضاده وما يناقضه في كل نوع من الإثمار

إثمار الشيء إما من حيث هو، أي لا بوجه من وجوهه ولا باعتبار شرط زائد، كثمرات الأوصاف والأخلاق والكمالات التي يحصلها الولد بالسراية من

(1) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

والده على ما قال عليه السلام: «**الولد سرّ أبيه**»[1].

وإما من حيث وجهه الخاص الذي يعرفه المحققون: هو الوجه الذي للقلب إلى حضرة الغيب الإلٰهي وعالم المعاني من وجوهه الخمسة؛ وباعتباره يتعين التجلي الإلٰهي الذي هو سره، كأوصاف الولد وأخلاقه التي على خلاف حال والده حيث قال تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ [الأنعَام: الآية 95] أي المؤمن من الكافر وأمثاله، ومنه كل أمر يفيده الشيء؛ لا بالكيفية؛ ويقول الطبيب إنه بالخاصية كجذب الحديد للمغناطيس.

وإما باعتبار شرط أو شروط خارجة عن ذاته، كما يتوهم من تبريد سقمونيا[2] الحرارة بواسطة إسهال الصفراء؛ ومن إثمار الروحانيات الباقيات الحوادث الفانية باعتبار توسط الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية الزائلة.

فهذه ثلاثة أقسام ليس في شيء منها إثمار الضد والنقيض من حيث إنه الضد أو النقيض، أما في الأولين فظاهر، وأما في الثالث فقد يتوهم ذلك وليس كذلك، فإن حركة العرش الذي هو أبسط الأجسام مظهر الحركة الأحدية الحبية الأزلية المعنوية التي بها تعين التجلي الأحدي حسب الحقائق المحاذية، فلدوامها بنوعها استندت إلى الدوام، ولاقتضاء حقيقتها تزايل[3] جزئياتها توسطت لعالم الجزئيات المتعاقبة المتزايلة المستندة إلى الدوام بأصولها، لا بتعيناتها المتفرعة عنها.

وتأييده **إما نقلاً**: فلقوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية 84] أي على ما يماثله، لا على ما يضاده ويناقضه.

فإن قلت: قد فسر بأنه يعمل على مذهبه وطريقته التي يشاكله في الهداية والضلالة؛ واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ٨٤﴾ [الإسرَاء: الآية 84].

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، برقم (2911) [2/ 451].

(2) السقمونيا: نبات يُستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة، وتجفف، وتدعى باسم نباتها أيضاً، مضادتها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع المُسْهلات، وتُصلح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون، ستُّ شعيرات منها إلى عشرين يُسهِلُ المرّة الصفراء واللزوجات الردية من أقاصي البدن، وجزء منه يجزء من تُرْبُدٍ في حليب على الريق لا يَترك في البطن دودة، عجيب في ذلك، مُجرب. (القاموس المحيط).

(3) زيَّله فتزيَّل: فرَّقه فَتَفَرَّق. والتزايل: التباين، وتزيَّل القومُ تزييلاً: تفرقوا. (لسان العرب).

قلت: ذكر الشيخ قدس سره في تفسير الفاتحة قاعدة هي: إن كل صفة من صفات الحق إنما يضاف إليه على الوجه الأتم الأكمل، وكلامه صفة من صفاته، فله الإحاطة كما قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية 38] فما من كلمة من كلمات القرآن لها عدة معان إلا وكلها مقصودة للحق تعالى، فلا يتكلم متكلم في كلام الحق بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به ولا يقدح فيه الأصول الشرعية الحقة إلا وذلك الأمر حق ومراد الله تعالى، أما بالنسبة إلى ذلك المتكلم به أو بالنسبة إليه وإلى من يشاركه في ذوقه وفهمه، وكون بعض المعاني أليق لأمور مشروحة من أسباب النزول، وسياق الآية لا ينافي ما ذكرنا لما ثبت أن له ظهراً وبطناً.

وأما عقلاً: فلأن ثمرة الشيء هو الأثر الحاصل منه، فهي لازمته كلياً كان أو جزئياً، ومن المحال أن يكون اللازم ضد الملزوم أو نقيضه، سواء كان اللزوم كلياً أو جزئياً.

وما يقال من أن اللزوم الجزئي ثابت بين كل شيئين ولو كانا نقيضين ببرهان من الشكل الثالث، فذلك من باب استلزام المحال المحال، وكلامنا ليس في مثله.

وتحقيقه: أنه إذا تحقق تقدير اللزوم الجزئي، تحقق الإثمار والثمرة مناسبه، وإذا لم يتحقق، فالمترتب عدم الإثمار لا إثمار العدم.

أما بيان أنواع الإثمار: **فكلياته خمسة بعدد النكاحات**:

الأول: إثمار اجتماع النسب الأسمائية صور الحقائق المتعينة في العلم.

الثاني: إثمار اجتماع المعاني والحقائق صور الأرواح المتعينة في نفسها.

الثالث: إثمار اجتماع الأرواح صور عالم المثال أو صور الأجسام البسيطة الطبيعية الغير العنصرية كالعرش والكرسي أو العنصرية كما تحتها.

الرابع: إثمار اجتماع الأجسام البسيطة صور المولدات.

الخامس: ما يختص بالإنسان.

وأما بيان وجوه القلب: فما ذكره الشيخ في تفسير الفاتحة: إن **أحدها**: يقابل غيب الحق وهويته؛ وهو المسمى بالوجه الخاص عند المحققين الذي ليس للوسائط الأسمائية وغيرها فيه مدخل، ولا يعرفه إلا الكمَّل والأفراد وبعض المحققين، والمتحقق به إذا راقب مراقبة لا يتخللها فترة أصاب في كل ما يخطر له.

الثاني: يحاذي به عالم الأرواح ويأخذ صاحبه عنها بحسب المناسبة وصقالته الأخلاق الحميدة.

الثالث: يقابل به العالم العلوي بحسب صور صاحبه في كل سماء ويحفظ الاستقامة في الأوصاف الظاهرة.

الرابع: يقابل به عالم العناصر وإحياؤه بالموازين الشرعية والعقلية أمراً ونهياً.

الخامس: يقابل به عالم العبد، وإحياؤه بتحسين المقاصد والحضور مع الخواطر ومحو ما لا يستحسن منها شرعاً أو عقلاً.

وتأنيسه قولهم: الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد، إذ لو صدر عنه اثنان لكان له علتان، فهو مع كل علّتيه غيره مع الأخرى، فهو اثنان ولو من جهتين.

لا يقال: فلا يصدر عنه واحد أيضاً وإلا لكان له علّية فهو معها؛ غيره بدونها.

لأنّا نقول: ليس المراد بالعلّية النسبة التي بين العلة والمعلول، فإن النسبة غير المنتسبين قطعاً، بل المراد كونه بحيث يصدر عنه؛ وإنّ من شأنه الصدور عنه، وهذا عينه، ولذا لا يوجب اعتبار الغير ولا التعدد من حيث هو هو بخلاف العلتين فإن تعددهما قطعاً باعتبار الغيرين؛ كما مر مثاله من أن أبصار الواحد عشر مبصرات، فإنه من حيث محله واحد؛ وإن كان من حيث المتعلقات عشر مبصرات.

فإن قلت: عدم إيجابه اعتبار الغير مسلّم، أما عدم لزوم التعدد فلا، كما قلنا: إنه بدون ذلك الشأن غيره معه.

قلت: المراد بالواحد من كل وجه ما لا يعتبر معه غيره، لا ما لا تعتبر صفته الذاتية أيضاً، كالوحدة والوجوب الذاتيين وغيرهما، والدليل على أن مرادهم ذلك؛ أنهم ما اعتبروهما في تعريفه من تجويز صدور الكثير من الحق تعالى، وأنهم بنوا على ذلك أن الصادر الأول هو العقل الأول، فلوحدته الذاتية صح صادراً؛ ولاشتماله على تعقل موجده وتعقل وجوبه بالغير وإمكانه في نفسه توسط لعقل آخرٍ ونفسٍ وجسم على الترتيب، ولم يذكروا اشتماله على وجوده وهويته وتعقّل نفسه، وإلا لكانت اعتباراته ستة وجاز صدور أكثر من واحد؛ ولم يقولوا به، لما أن ليس في الثلاثة الأخيرة اعتبار الغير.

فإن قلت: إن كانت الاعتبارات الثلاثة الأول وجودية تعدد الصادر الأول؛ وإن كانت عدمية كيف صارت علة للموجود أو جزء علّة.

قلت: هي شرط العلة، كما مر في نحو محاذاة الشمس لإحداثها الضوء في الأرض، ومدار اعتبار مثلها في العقل الأول دون الحق، كون الحق واحداً من كل وجه، أي ليس معتبراً تحققه إلا من حيث هو هو، فإن الشيخ قدس سره به فسرّ الوحدة الذاتية في تفسير الفاتحة والفكوك ومنع اعتبار مبدئيته من هذا الوجه، وليس العقل واحداً من كل وجه بهذا المعنى، فبهذا سقطت الاعتراضات بأسرها وثبت أنه كلما تكثر المعلول تكثرت العلة، وكلما اتحد المعلول اتحدت العلة، بعكس النقيض.

ثم اعلم أن الأصل مسلّم عندنا، لكن في تعريفهم أن الواحد الصادر الأول عن الحق تعالى هو العقل الأول، منع ذكره الشيخ قدس سره في الرسالة المفصحة وهو: لم لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر الأول عن ذات الحق هو الوجود العام كما هو عند المحققين وهو الفيض الذاتي المعبّر عنه بالتجلي الساري في حقائق الممكنات والإمداد الإلٰهي المقتضي قوام العالم، وهو الوجود المنبسط والرّق المنشور، والنور اسم حاله.

وسيجيء أنه من باب تسمية الشيء بأعم أوصافه وأولها؛ وأن نسبته إلى مرتبة التعين الأول وحضرة أحدية الجمع والوجود نسبة الأنوثة إلى الذكورة، فإنه بذاته عين غيب الهوية ولم يزد عليه إلا اعتبار جمعيته للحقائق، فصار منسوباً إلى جميع الحقائق بنسبة كلية متضمنة لإضافة الألوهية والربوبية والمبدئية وغيرها مما سنذكر في مباحث المناسبات؛ لكن الجملة مندرجة فيها تقابل العقل الأول وما بعده؛ ولم يتوقف قبول الفيض إلا على استعداد القابل، ولا تعدده إلا بحسب تعدّد القوابل.

فمنه: ما لم يتوقف تمام استعداده على شيء، فقبل قبل الكلّ، كالقلم الأعلى.

ومنه: ما لم يتوقف إلا على شرط واحد، كما بعده.

ومنه: ما يتوقف على شروط كما بعد ما بعده؛ فحصل من هذا التحقيق قواعد حقة لا كما زعم الفلاسفة:

منها: أن الوسائط معدّات لتمام الاستعدادات المجعولة؛ ولا مؤثر إلا الله.

ومنها: أن الاستعداد الغير المجعول، المقارن لكل ماهية من حيث ما هي في علم الله أزلاً لا مدخل للوسائط فيه.

ومنها: ما تحقق عند المحققين أن لكل موجود غير جهة سلسلة الترتيب من

الوجه الخاص الذي به يستند إليه جهة وحدته ووجوبه ورجحان أخذه الفيض على أخذ الغير وبه يتأتى به قبول فيض الحق بلا واسطة كما في العقل الأول كما سيجيء وفيه ورد قوله ﷺ: «**لي مع الله وقت**. . .» الحديث[1].

ومنها: أن العقل الأول أول مخلوق أو أول صادر؛ لكن في عالم التدوين والتسطير، أما مطلقاً فلا لأن أول متعين في المراتب الإلٰهية حضرة أحدية الجمع المذكور، ثم مرتبة الألوهية والواحدية التي تليه؛ وفي المراتب الكونية عالم التهيم ثم القلم الأعلى في عالم التسطير كذا في تفسير الفاتحة، وما وقع فيه أيضاً من أن أول متعين من الحضرة العمائية عالم المثال، ثم عالم التّهيم، ثم القلم الأعلى، فذلك والله أعلم باعتبار تقدمه في الجمعية وكونه صورة حضرة العماء ومرتبة الإنسان الكامل الذي به يتعين الأولية كالآخرية لا بحسب الوجود إذ بحسبه عالم التّهيم مع العقل الأول، وعالم المثال بعد عالم الأرواح.

ومنها: مراعاة حال التجلي الفاعل والممكن القابل في الارتباط بينهما، فإن الحق لما كان واحداً من جميع الوجوه، وجب أن يكون الارتباط من حيث الحق من جهة واحدة، ولما كانت الكثرة من لوازم الممكنات وأقلّها الاثنينية وجب أن يكون ارتباط كل ممكن بالحق من حيث الممكن من جهتين: جهة إمكانه بسلسلة الترتيب، وجهة وجوبه بالحق بوجهه الخاص، وتكون الغلبة من هذا الوجه للوحدة وإحكام الوجوب، ومن الوجه الآخر للكثرة وإحكام الإمكان.

ومنها: أن يبني تفاوت امتزاج أحكام جهتي هذا الوجوب الذي يقوله المحقق وجهة الإمكان وغلبة أحد الطرفين على مراتبهما، وذلك بحسب تفاوت استعدادات الماهيات الغير المجعولة الترتيب؛ المتعقّل في المُمكنات تقدماً وتأخراً وشرفاً وخساسة وشقاوةً وسعادة وعلماً وجهلاً وبقاءً ونفاذاً وفناءً وغير ذلك، فجهات الوجوب والوحدة للكمال والتقدم، وجهات الإمكان والكثرة للنقصان والتأخر، ويتضمن هذا الأصل أن علة ظهور الحقيقة المعقولة المعبر عنها بالزمان وعلة ظهور الموجودات الزمانية هو هذا الترتيب المنبه عليه.

ومنها: أن مبنى تضاعف وجوه الإمكان والكثرة على كثرة الوسائط بينه وبين الحق وعدم تضاعفها على قلّتها، فإن قلّتها تقتضي عدم تغيّر الفيض الذاتي عن

---

(1) سبق تخريجه ونصه: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل».

تقديسه الأصلي أو قلّته، وكثرتها تقتضي انصباغه بخواص إمكانات الوسائط، ومن هنا يعلم أن من له برزخية اعتدالية جامعة بين الطرفين مشتملاً على كليات أحكامهما اشتمالاً معتدلاً فعلياً من وجه وانفعالياً من آخر لا تغاير الطرفين إلا بمعقولية جمعهما، وهي الحقيقة الإنسانية الكمالية التي هي كالمرآة للطرفين.

ومنها: أن يبنى على غلبة حكم الوحدة والوجوب والإطلاق وحكم الكثرة والإمكان والتقيد سبب موافقة العقل النظري في البعض لنتائج الكشف وسبب التوفيق أو المخالفة.

وسرّ ذلك: أن النفوس الجزئية لما كان تعينها بعد تعين المزاج وبحسبه على مذهب أهل الذوق والحكمة صار كأن في المزاج معنى يصح وصفه بالمرآتية وكأن النفس انطبعت فيه، فعبّر عن ذلك الانطباع بالتعلق التدبيري. ولما كان الموجب لتعين المزاج آثار القوى العلوية والاتصالات الكوكبية والحركات الفلكية وتوجه نفوسها وعقولها العلية وكان قبول الأمزجة متفاوتة بحسب استعداداتها الأصلية؛ كان المزاج كالمرآة لهذه الآثار؛ ثم استعد بما قَبِله أن يكون مرآةً لقبول نفس جزئة تعيّنت بحسبه، فبمقدار قربه وبعده من درجة الاعتدال تفاوتت النفوس في النورية والشرف وغير ذلك من صفات الكمال، ولزم أن لا يخلو في تعقلاتها من خواص المزاج؛ ولزم أن يكون لكل نفس مناسبة مع العالم العلوي ونفوسها بموجب ما انفجر في مزاجها من آثاره وبحسب حكم الوقت الذي وقع فيه اجتماع الأجزاء المزاجية؛ ولا بد أن يكون قوى بعضها أغلب؛ فتكون نسبة النفس ومزاجها إلى ذلك الفلك ونفسه وعقله أقوى وأتم؛ فيكون إدراكه بحسب المرتبة المتعينة لها هناك، وسيما بعد الترقي والمعراج الروحاني إلى مقام كماله النسبي أو إلى المرتبة الكمالية للكُمَّل الذين يستجلون الحقائق في أعلى مراتب تعيناتها على نحو تعينها في علم الحق أزلاً.

وإلى هذا التفاوت المرتبي أشار النبي ﷺ وآله في إخباره أنه اجتمع في معراجه مع أرواح الأنبياء في السماوات، إشارة إلى مرتبة نفوسهم بموجب المناسبة الثابتة بينها وبين النفوس السماوية والعقول العالية، وإلا فلا ريب أن النفوس غير متحيزة، والكُمَّل ومن يدانيهم يشاهدون كما شاهده قاطبة.

ومنها: أن الوجود العام لما كان مقابلاً لجميع الموجودات بالنسب الأحدية الجوادية المطلقة، وكان علم الحق بها من حيث يعلم نفسه بنفسه وبما في نفسه؛

أي من عين علمه بذاته؛ لكن من حيث الامتياز النسبي، وهو أول لازم للحق وباعتباره تتحقق مبدئيته، وإنشاء العالم منه حسب ذلك العلم العقلي التابع للحقائق، ظهر أن علمه بالجزئيات على وجه جزئي، كتعلقه بكل جزئي بلا واسطة العقول، كما يظنه بعض الحكماء القائلون بأنه على وجه كلّي.

وذكر الحكيم الطوسي قدّس سرُه: أن محققيهم معنا، وهم القائلون باستناد جميع الموجودات إلى الأول لا إلى الوسائط، وبأن العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بتفاصيل معلولاتها، وظهر أيضاً صحة أزليّة تعلقات علمه وسائر صفاته بظهور كل ما يظهر بحسب آنه المخصوص.

وقال المحقّق الطوسي: العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانياً، كان عالماً بأن كل متمكن في أي جهة من الآخر، وكيف الإشارة منه إليه، وكم بينهما من المسافة؟ ولا يحصل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني، كذلك العالم بالأزمنة، إذا لم يكن زمانياً؛ يعلم كل زماني له، أي نسبة من زماني آخر، وكم بينهما من المدة؟ ولا يحصل نسبة شيء منهما إلى زمان يكون حاصراً له بأن هذا مضى والآخر ما حصل بعد، بل جميع الزمانيات يكون حاضراً عنده مع علمه بنسبتها وترتيبها انتهى.

هذه المسائل مع اشتمالها على علوم عزيزة وبنائها على أن لا فيض إلا للحق تعالى، مستنبطة من كلام الشيخ قدس سره في التفسير أو المفصحة أو الهادية.

الفصل الثالث
في أن الشيء لا يثمر ما يشابهه كل المشابهة وإلا لتكرر الوجود من كل وجه وذلك تحصيل الحاصل، وأنه من الحكيم محال لِخلوّه عن الفائدة، وكونه نوع عبث، تعالى عن ذلك

تأييده: أن أصل الزمان الذي هو اسم الدهر حقيقة نسبية معقولة كسائر النسب الأسمائية، تتعين أحكامه في كل عالم بحسب التقديرات المفروضة المتعيّنة بأحوال الأعيان الممكنة وأحكامها وآثار الأسماء ومظاهرها، كذا قال الشيخ قدس سره في «التفسير»، فينبغي بناء على أنه لا ينقطع حكمه دنيا وآخرة؛ أن لا ينقطع تجدّد نسبه كما لا ينقطع تجدّد أجزائه المفروضة كنسبة الزمان الذي هو صورته إلى الزمانيات وعالم الدنيا.

وكذا الشأن الإلٰهي يتجدّد في كل آنِ كما قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٍ

﴿٢٩﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29] أي كل آن، وذلك لأن العالم مفتقر في كل نفس إلى أن يمدّه الحق بالوجود الذي به بقاء عينه، وإلا فالعدم يطلب كل ممكن بحكم النسبة العدمية الإمكانية؛ فلا بد من حكم ترجيح الجمعي الأحدي المقتضي للبقاء في كل نفس.

فبحكم هذين الأصلين ينبغي أن تتجدد صفة الوجود وإضافته كل آنٍ كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ [ق: الآية 15] لأن أجزاء الدهر والزمان لا تتكرر؛ فكذا ما بهما يتعين ويتجدد، وعليه مبنى قول الشيخ الكبير رضي الله عنه:

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة كل من يعرف هذا حاز أسرار الطريقة

تأنيسه[1] من بعض الوجوه: إن الاثنين لا يتحدان وكذا المثلان لا يجتمعان، لأن الحقيقة المتحدة إن خلعت إحدى الصورتين فلا إثنينية؛ وإلا فما به تعددهما ينافي الاتحاد والاجتماع المراد.

فإن قلت: فكيف قال الشيخ في «الهادية»: إذا شاء الحق تعالى بسابق عنايته أن يطلع من اختار من عبيده على حقائق الأشياء على نحو تعينها في علمه؛ جذبه إليه بمعراج روحاني فيشاهد انسلاخ نفسه عن بدنه وترقيه في مراتب العقول والنفوس؛ متحداً بكل عقل ونفس طبقة بعد طبقة اتحاداً يفيده الانسلاخ عن جملة من أحكامه الجزئية وأحكامه الإمكانية في كل مقام حتى يتحد بالنفس الكلية ثم بالعقل الأول إن كمل معراجه فيظهر مع جميع لوازم ماهيته من حيث إمكاناتها النسبيّة ما عدا حُكماً واحداً هو معقولية كونه في نفسه ممكناً في العقل الأول، فتثبت المناسبة بينه وبين ربه، ويحصل القرب الحقيقي الذي هو أول درجات الوصول؛ ويصح له الأخذ عن الله بدون واسطة كما هو شأن العقل الأول.

قلت: روي أن الشيخ قدس سره كتب ثمة حاشية ناطقة بأن ليس المراد بالاتحاد صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة، فإنه محال؛ بل انسلاخ التعددات العارضة لكل كلي بظهور أمر أقوى منه حتى يعود واحداً كما كان. والدليل على ذلك أنه فرّق عقيب ذلك بين الإنسان الواصل إلى رتبة العقل الأول وبينه بأن للإنسان أن يجمع بين الأخذ الأتمّ عن الله تعالى بواسطة العقول والنفوس بموجب حكم إمكانه الباقي

(1) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

المشار إليه، وبين الأخذ عن الله تعالى بلا واسطة بحكم وجوبه؛ فيحل مقام الإنسانية الحقيقية التي فوق الخلافة الكبرى.

فإن قلت: اعترض الطوسي على الترقي والمعراج الروحي بأن التغيّر من حال إلى حال لا يكون إلا لما يكون تحت الزمان الذي هو منشأ جميع التغيرات، والزمان لا يحيط بالنفس، فلو كان لها نشآت أخرى بين هذه الأفلاك للاستكمال لكان ذلك تناسخاً وقد أبطلوه وإن لم يكن بين هذه الأفلاك لا يمكن أن يكون لها استكمال.

ثم قال: بل الانسلاخ لا يكون إلا بالموت، فكما لم يكن ارتباطها بإرادتها؛ فكذا انسلاخها، وما يسمى ترقياً هو الاستغناء عن التعلق، مع وجود التعلق بالإقبال إلى الآخرة والإعراض عن الدنيا، وأيضاً فصيرورة النفس المتعلقة بالبدن الجزئي حال تعلقها كلية محال، فضلاً عن الاتحاد.

قلت: انغماس الروح في قيود التعلقات وانسلاخها عنها معلومة مشهودة لكل أحد، ولا ريب أن زيادة القيود تقوي جزئيته، كما أن التجرد عنها تحقق كليته الأصلية، ولا نعني بالترقي في كليته إلا التخلص عن القيود التي اكتسبها في كل طبقة حال العروج فيمكنه الانسلاخ عنها لعروضها حال العروج؛ ولا يزيل الانسلاخ عن تدبير البدن كما زعم.

فأما التناسخ: فقال الشيخ قدس سره: إنه عبارة عن تدبير بدن آخر عنصري مثله، يعني أن النشأة البرزخية المثالية وتدبير صورها ليس تناسخاً، وإلا لوجب القول به، كما تحقق شرعاً مجيء جبرائيل تارة في صورة دحية الكلبي وأخرى في صورة شاب شديدِ بياض الثوب وشديد سواد الشعر، وغير ذلك.

تفريعه: **أولاً**: أن التجلي لا يتكرر، أي الحق سبحانه لا يتجلى لشخص ولا لشخصين في صورة مرتين.

وثانياً: أن المعدوم لا يعاد بعينه، بناء على عدم عود زمانه؛ وإلا لكان للزمان زمان.

فإن قلت: لو صح هذا لزم فسادان، **أحدهما**: بطلان الأجزية التكليفية الدنيوية والأخروية، لأن المكلف في كل حال غيره فيما تقدم حينئذ. **وثانيهما**: بطلان حشر الأجساد، وكلاهما ثابتان شرعاً وتحقيقاً.

قلت: لا نسلّم اللزوم، لأن معنى ثبوت الأمرين المذكورين اتحاد الذات والمرتبة، فلا ينافيه اختلاف الأحوال والنشآت.

الفصل الرابع
في أن كل ما هو سبب في ظهور وجود كثرة وكثير أي عدد ومعدود فإنه من حيث هو سبب فيه لا يتعين بظهورٍ من ظهوراته ولا يتميز لناظرٍ في منظورٍ جزئي من جزئياته

توضيحه يستدعي أصولاً في حقائق نسبتيّ الظهور والبطون؛ ذكرها الشيخ في «التفسير»:

الأول: أن الموجودات بأسرها صور تجليات الأسماء الإلٰهية ومظاهر شؤونه الأصلية ونسبه العلمية، وصورة الشيء ما به يظهر ويتعين.

الثاني: كل شيء له ظاهر هو صورته وشهادته، وباطن هو روحه ومعناه وغيبه، فنسبة جميع الصور إلى الاسم الظاهر، ونسبة جميع الحقائق والمعاني إلى الاسم الباطن.

الثالث: كل موجود من حيث معناه وروحانيته أو هما معاً متقدم على صورته تقدماً بالمرتبة والشرف، وإن كان للصورة أيضاً أوليّة من حيث العلم حال العروج لا حال النزول ومن حيث إن الأرواح الجزئية الإنسانية تتعيّن بعد الإنشاء المزاجي وبحسبه.

الرابع: العالم محصور بين مرتبتي الأمر والخلق، وعالم الخلق فرع وتابع لعالم الأمر، ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ [يُوسُف: الآية 21].

الخامس: للعلم الإلٰهي الذي هو النور نسبتان: نسبة ظاهرة تفاصيلها الصور الوجودية، والنور المحسوس حكم هذه النسبة. ونسبة باطنة هي معنى النور وروح الوجود الظاهر الموضح للمعاني والحقائق الغيبية الكلية؛ حتى معرفة عينها ومعرفتها ووحدتها وأصلها الذي هو الحق؛ ونسب هويته التي هي أسمائه الأصلية وشؤونه الذاتية، وكذا جميع الحقائق مما يخص الحق أو العالم أو يشترك بينهما بنسبتين مختلفتين، فصور الموجودات نسب ظاهر النور، والمعقولات تعينات نسبه الباطنة.

فالعالم بمجموع صوره وحقائقه أشعة نور الحق، ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: الآية 35]، و﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ۝١٢﴾ [الطّلَاق: الآية 12].

فأقول: أفاد أن هذه الأصول منضمة إلى أنواع الأثمار السالفة بحسب النكاحات المذكورة أن الحقائق الكلية الأسمائية الإلٰهية أو الكونية أسباب التعينات

الروحانية، وهي للجسمانية، وإن كان المؤثر هو الحق تعالى بالتوجه الأحدي الإرادي والتجلي الذاتي المتعيّن حسب تعينات القوابل، فكل تجلٍ كلي أحدي هو سبب في ظهور جزئياته ونسب تعلقاته، هو من حيث سببيته العامة النسبة لا يتعين بظهور معين من ظهوراته، ولا يتميز في عالم الحس لناظر في جزئي منظور من جزئياته، وذلك كالوجود العام من حيث نسبة عمومه إلى الكل لا يقتضي التعيّن المخصوص من تعيّنات نسب ظهوره.

وإنما قلنا: من حيث هو سبب، لأنه لا من تلك الحيثية الكلية يتعين بالمظاهر. وقلنا: لا يتعين بظهور، لأنه قد يتعين بذاته أو في بعض مراتب البطون مع كليته كالعقول والنفوس الكلية، أما الحق تعالى فإنه لا يتعين محض ذاته بتعين يحيط به العقل أو الوهم بإشارة، ثم يتعين بمراتب نسب بطونه كما في مرتبة التعين الأول، لأن تعينه، وهو كونه هو هو وجوداً وثبوتاً عينه لا بسبب زائد، إذ لا زائد ثمة، ولتأكيد الاحتراز عن ذلك قيدناه بقولنا: ولا يتميز لناظر... إلى آخره. فالمراد بالظهور ما سماه الجندي: أظهر الظهورات، وإلا فالشيخ قدس سره سمى التعين الأول: أول مراتب الشهادة؛ بل وآخرها باعتبار انتهاء التحليلين إليها.

تأييده: لو اقتضاه لزمه ذلك التعين والتعين الآخر ينافيه، ومنافي اللازم منافي الملزوم فلا يجامعه، هذا خلف، كما أن كل حقيقة كالإنسانية مثلاً من حيث عموم نسبته لا يقتضي تعين زيد أو عمر أو غيرهما؛ ولأن اعتبار الشركة ينافي اعتبار عدمها أعني التعين فلا يجتمعان.

لا يقال: المنفي في الأصل المذكور أن يتعين السبب من حيث اشتراكه، لا أن يقتضي التعين أو يجتمع مع اعتبار التعيّن، والدليلان ينافيهما لا الأول.

لأنا نقول: إذا تعين التجلي من تلك الحيثية كان التعين صورته من حيث اشتراكه، وكل صورة للشيء فهو أثره ومقتضاه في قاعدة التحقيق.

وتأنيسه[1] قولهم: الكلي العقلي غير موجود في الخارج، لأنه عبارة عن مجموع الحقيقة وكليته، سواء اعتبرت الكلية جزءاً أو عارضاً، فلو وجد المجموع لوجدت الكلية وهو محال لأنها من المعقولات الثانية.

فإن قلت: هذا حكم الحقيقة الكلية من حيث كليتها وعموم شيئيتها، فما

(1) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

حكم المطلق منها؛ وهو المأخوذ بلا شرط شيء لا بشرط لا شيء والبون بين الحقيقة المطلقة والحقيقة من حيث إطلاقها بيّن، إذ الأولى ليست من حيث كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة ولا سبباً ولا مسبباً، ومن هنا يقال: إن عدم الاعتبار ليس باعتبار للعدم، وهل هي موجودة في الخارج ومتحققة كالوجود المطلق؟

فقد ذهب أكثر الحكماء إلى أن الكلي الطبيعي موجود فيه لوجود أحد قسميه؛ وهو المخلوط والماهية بشرط شيء. وقد صرح الخنجي والأرموي والكاتبي وغيرهم بوجود الماهية المشتركة، ومنعه المحقق الطوسي بأنها إن تحققت في كل أفرادها لم يكن شيئاً واحداً بعينه، وإن تحققت في الكل من حيث هو كل، فالكل من تلك الحيثية شيء واحد، فلم يقع على أشياء، وإن تحققت في الكل من حيث معنى التفرق، كان في كل واحد جزؤه لا نفسه.

ثم قال: فليس معنى كونها مشتركة بينها إلا حملها عليها، والحمل أمر عقلي، فلا وجود للمشترك إلا في العقل.

ومنعه قطب الدين الرازي أيضاً بأن: عدّه من الحقائق كالجنس والفصل والنوع تتحقق في فرد، فلو وجدت امتنع الحمل بينها.

قلت: الحقيقة المطلقة ولو عن قيد الإطلاق موجودة في الخارج عند أهل التحقيق، والدليل عليه ما وقع في بعض نسخ «مفتاح الغيب»، وفي كتاب «النصوص»، من قول الشيخ قدس سره: ولا يتميّز لناظر إلا في منظور، وهذا بصراحته يدل على تميّزها؛ فضلاً عن وجودها في مظهر منظور.

ثم الجواب عن الدليلين بلسان أهل النظر: أن التعين عارض على الحقيقة، فإن لم يكن التعيّن أيضاً موجوداً في الخارج فلا موجود فيه، إذ الأمر دائر بين التعين والحقيقة، وإن كان موجوداً؛ فوجود العارض بدون معروضه محال، وهذا العروض على تقدير وجود التعين في الخارج عروض عرضي خارج لا عارضي عقلي حتى يقال بكفاية وجودها في العقل.

ثم نقول: معنى تحقق الحقيقة الكلية الواحدة والمتعددة في أفرادها؛ تحققها تارة متصفة بهذا التعين وأخرى بذاك التعين، وهذا لا يقتضي كونها أشياء، كما لا يقتضي تحول الشخص في أحوال مختلفة بل متباينة كونه أشخاصاً. ثم من الجائز أن تكون عدة من الحقائق المتناسبة متبوعة وتبعه موجودة بوجود واحد شامل لها من حيث هي كالأبوة القائمة بمجموع أجزاء الأب من حيث هو مجموع.

فإن قلت: كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة؛ كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرها؟

قلت: الاستبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي، والغائب على الشاهد، ولا برهان على امتناعه في الكلي، إذ لا يلزم من عدم التعين الشخصي عدم التعين مطلقاً، لجواز أن يتعين بأحد التعينات الشخصية لا بعينه ما دامت منسوبة إلى الكلي، وهو التعين النوعي أو الجنسي، ويكون تعيناً ذاتياً لا علمياً كتعين الروح الكلي والاستبعاد يزول بما نقلناه عن الطوسي: أن ما لا يكون مكانياً ولا زمانياً يكون نسبة جميع الأمكنة والأزمنة إليه على السوية، فلا يعتبر شيء منهما في نفسه ولم يتحقق في طور التحقيق صور التجليات في مراتبها الكلية الأسمائية الروحية أو المثالية أو النفسية، عبّر عنها بالمثل الأفلاطونية، أو زعم أن الكليات في النفوس الجزئية لا تكون إلا منتزعة الصورة من الجزئيات، وأما في العقول العالية والنفوس السماوية وذات الحق تعالى فلا تكون منتزعة بل علمية علّية وعليه جماعة كأبي علي بن سينا ومن تبعه، والحق ما عليه أهل التحقيق.

وبلسان التحقيق على ما سيتضح في بحث آخر: إن الحقائق غير مجعولة، إذ الظهور نسبة لوجود الحق المتصف بتلك الحقيقة المتصفة بتعينات الأفراد، كما أن البطون نسبة أخرى له، فالوجود الحق واجب؛ لكن إحدى نسبتيّ الظهور والبطون لازمه من حيث امتيازهما النسبي، وإن كان من حيث ذاته مستغنياً عنهما؛ ولا يلزم من عدم تحقق الشيء من حيث نسبته إلى لوازمه إلا مع لازم، منها عدم تحققه في نفسه أو توقف وجوده عليه، كما تحوم حوله الأوهام الفاسدة، كيف والوجود ماهية وجوده عينه، وإلا اجتمع وجودان في شيء، وكل ماهية وجودها عينها كانت واجباً باعتراف محققهم الطوسي قدس سره إذ لو جاز عدمه لم يكن ذلك الشيء ذلك الشيء، وكانت الماهية مجعولة؛ والكل باطل، فإذا وجب وجوده كيف يتوقف وجود ذاته على أحد تعيناته المخصصة؟ تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قلت: فالتعين الغير العلمي سواء كان شهودياً أو غيبياً لكونه لاحقاً بالمطلق وتابعاً لتحققه يستدعي تعيناً سابقاً وإلا اجتمع التعين وعدمه وهلم جراً وتعيناً لاحقاً به يتمايز إفراد حقيقة التعين.

قلت: أما السابق فلا نسلّم استدعاءه، كيف ولو استدعى جميع التعينات تعيناً خارجاً عنها، فيلزم دخوله وخروجه معاً وهو محال. وتحقيقه: إنه كالتحيّز والتسوّد

يستدعي تعيناً وتحيّزاً وتسوّداً في الجملة لئلا يجتمع الضدان أو يصدق النقيضان، لا سابقاً؛ وإلا كان تحصيلاً للحاصل، بل حاصلاً بهذا التعين وهذا الحيّز والسواد، وقد عرفت في بحث أن الاتحاد للموجود بهذا الاتحاد، وأما اللاحق فلأن التعين حقيقة يقتضي بذاته متعينة ما يلحق به، لا بتعين زائد كباقي العوارض.

وذلك بناء على الأصل السالف أن حقيقته عين التعين، فلو احتاج إلى سبب زائد كانت الحقيقة مجعولة ولم تكن حقيقة التعين تلك الحقيقة لولاه، لكن كون الشيء هو هو واجب وسلبه عن نفسه ممتنع إلا عند من يقول: بأنّ وجود كل شيء ماهيته، وأن الماهيات مجعولة؛ وذلك عند المحقق باطل، لأن ماهية كل شيء كيفية ثبوته في علم الله أزلاً، نعم! وجودها في العالم الكوني مجعول تابع لوجود محله ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات» لكنه وجود شيء تبعي حاك، والكلام في الوجود الأصيل المحكي، والمخالف لا يقول إلا بأن الثاني هو الوجود.

الفصل الخامس
في إمكان كون الشيء الواحد مظهراً وظاهراً باعتبارين ويستدعي تقديم أصول

الأول: أنَّ مَظهر كل شيء بفتح الميم صورته التي فسرها الشيخ في «التفسير» بقوله: كل ما لا تظهر الحقائق الغيبية من حيث هي غيب إلا به؛ فهو صورة، فاعرف مثله في المسمى مظهراً إلٰهياً.

الثاني: ظهور الشيء نسبة تعينه في ذاته، فظهور الحقيقة الكونية نسبة تعينها الإيجادية، وله مراتب حسب مراتب النكاح، لما قال الشيخ في «النفحات»: لا إيجاد ولا ظهور لشيء إلا بالنكاح، علمنا منه أن المراتب الكلية للظهور كمراتب النكاح، فالحقائق صور الاجتماعات الأسمائية ومظاهر النسب العلمية، والأرواح صور اجتماعات الحقائق، والمظاهر المثالية والجسمية صور الاجتماعات الروحانية، فمنها علم أن لكلٍ صورة وجودية روحانية، والكل صور التجلي الأحدي الساري في حقائق الممكنات المتعين بحسبها. ومن أقسام الظهور: ظهور أعمال العباد، وأقوالهم، وأخلاقهم، بالصور المثالية في انتهائها، ومنها: ظهور الهيولى بالصورة والجواهر بالأعراض.

الثالث: ما قال في تفسير الفاتحة: إن كل مدرك من الصور بأي نوع أدرك من أنواع المدارك ليس إلا نسبة اجتماعية في مرتبة أو مراتب على اختلاف أنواع

الاجتماعات، فالتركيب الجمعي يحدث عين الصورة بحكم أحدية الجمع الإلٰهي الساري فيه، فمتعلق الحدوث هو التركيب والجمع والظهور؛ لا الأعيان المجردة والحقائق الكلية، ومتعلق الشهود هو المركب من البسائط؛ مع أنه ليس بشيء زائد عليها إلا نسبة جمعها المظهرة للأمر الكامل فيها؛ الذي لولا الاجتماع على النحو المقصود لم يعلم ولم يظهر عينه، فالبساطة حجابك؛ وبالتركيب الذي هو ستر على الحقائق يرتفع ذلك الحجاب، مع عدم تجدد أمر وجودي، هذا هو العجب العجاب.

الرابع: ما قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: كل هيئة واجتماع من وجه أول ومظهر وما يتصل ويتعيّن به من مطلق الذات هو آخر وظاهر، لأن المظهر حكمه حكم المرآة، فالمرآة إذا امتلأت بما ينطبع فيها لا ترى، وإنما يرى المنطبع، فلذا قلنا: كل مظهر باطن، والظاهر هو المنطبع، هذا مع أنه أعني المنطبع من وجه اعتبار تقدمه على حالة الانطباع باطن هذا الظاهر وروحه، وباطن الباطن ما يعلم مجملاً من غيب الذات بواسطة ما تعيّن منها؛ باعتبار أن وراء هذا المتعين أمراً تعينه مسبوق باللاتعين وقد تعيّن من هذه الحيثية. هذا كلامه قدس سره.

إذا تحققت هذه الأصول فنقول: وكل مظهر لأمر ما من هذه المظاهر أعني صورته التي بها تتعين وتظهر حقيقته سواء كان من المظاهر الحسية أو المثالية أو غيرهما مما ذكر، لا يمكن أن يكون ذلك المظهر ظاهراً من حيث كونه مظهراً له، وإلا لتوقف تعين كل منهما على الآخر ودار التوقف من جهة واحدة وهو محال، ولا ظاهراً بذاته، وإلا لاستغنى عن الغير ولم يكن صورته، وقد فرض أنه كذلك، هذا خلف، ولا ظاهراً في شيء غير ذلك الظاهر، وإلا كان التعين من ذلك الغير لا منه، وقد فرض أنه منه، هذا خلف.

والتحقيق: أن قاعدة الظهور تبعية الظاهر للمظهر في التعين وبالعكس في الظهور، ولا يتحقق هذا على شيء من التقادير الثلاثة، اللهم إلا في صورة واحدة، هي أن يكون الظاهر بذاته وحقيقته في عين أحواله بحيث يكون حكمها معه حكم الممتاز من وجه دون وجه، فبجهة ما به الممايزة كالذاتية والحالية يكون الذات ظاهراً والحال مظهراً، وبجهة ما به الاتحاد أي من جهة أن حال الشيء وصفته من حيث هو عينه يكون الظاهر والمظهر واحداً، ويمكن اعتبار الكل مظهراً لما لم يتعين أصلاً.

وتحقيقه: أن أحوال الشيء صور نسبه التي هي بالنسبة إليه عين ذاته؛ وذاته يفيد أحدية أحواله المصححة لظهورها، وأحواله تفيد تعين ذاته، فبذلك صار هذا المتعين بالأحوال مظهراً لما لم يتعين منه من غيبه؛ وتحقق كونه ظاهراً في الأحوال والصفات ومظهراً لغيب الذات، فهذا الذات لا دور في ظهوره وليس ظاهراً بنفسه ـ لتوقف ظهوره على غيبه ـ ولا ظاهراً في ما سواه لأن أحواله نسبه التي هي عينه من حيث انتسابها إليه ـ كما وضح من الأصل الرابع.

ثم نقول: وهذا شأن الحق تعالى، إذ هو المظهر من حيث صفاته ونسبه، والظاهر من حيث ذاته وغيبه كما قال الشيخ قدس سره في «التفسير»: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك. وقال فيه أيضاً: كل موجود حكمه مع الأسماء حكمها مع المسمى؛ والانفكاك محال على كل حال وفي كل مرتبة، فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت وكل موجود على التعين مظهر له أيضاً، ولكن من حيث نسبة اسم خاص في مرتبة مخصوصة، والوجود مظهر لأحكام الأعيان وشرط في وصول الأحكام من بعضها إلى بعض، هذا قوله.

فالإنسان الكامل مظهر له من حيث الاسم الجامع، ولذا كان له نصيب من شأن مولاه، فإذا تحقق بمظهرية الاسم الجامع؛ كان التروحن من بعض حقائقه اللازمة؛ فيظهر في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار؛ فتصدق تلك الصور عليه وتتصادق لاتحاد عينه؛ كما يتعدد لاختلاف صوره، ولذا قيل في إدريس: إنه هو إلياس المرسل إلى بعلبك، لا بمعنى أن العين خلع تلك الصورة ولبس صورة الإلياسية، وإلا لكان قولاً بالتناسخ؛ بل إن هوية إدريس مع كونها قائمة في إنيته وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في إنية إلياس الباقي إلى الآن، فيكون من حيث العين والحقيقة واحد، ومن حيث التعين الشخصي اثنين، كنحو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد من مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، وكذلك أرواح الكُمّل وأنفسهم كالحق المتجلي بصور تجليات لا تتناهى كذا ذكره الجندي.

وكما يروى عن قضيب البان وهو أبو الفتح الموصلي أنه كان يُرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلاً في كلٍ بأمرٍ غير ما في الآخر، فمنه يتصور معنى المظهر الإلٰهي والصورة التي حذى الإنسان الكامل عليها.

ولقد أحسن في «كشف الغطاء» لإخوان الصفاء، عن مراتب مشاهدة التوحيد

لأخلاء التجريد فقال: المعلول صورة العلة والعلة باطنه، لأنه ممكن فليس له إلا قبول الوجود، فالظاهر في مظهر ماهية المعلول كمالات العلة على قدر قابليته؛ وإن ظن المحجوب أنها للمعلول، فكأن ماهية المعلول هي المرآة المصقولة؛ وليس للمرآة إلا حكاية صورة المحاذي، إذ [هي] في ذاتها خالية عن جميع الصور، فاجعل جميع المرايا وما يرى فيها من الكمالات المحسوسة والمعقولة صور صفات الحق فيها؛ بل اجعل جميعها مرآة واحدة لتصير من أهل المشاهدة.

ثم ارق إلى مدركها غير خارج عنك ومحيط بما أدركها من حيث ما أدركها، وهي إحاطة علمية؛ والعلم غير منفك عن ذات العالم، فذاتك محيطة بجميع معلوماتك؛ فهي في ذاتك، فنفسك هي المرآة المذكورة، فهذه أعلى مما سبق، لأنك ثمة كنت تشاهد الموجود الحقيقي في غيرك وهنا تشاهد في ذاتك.

ثم ارق إلى أن ذاتك ممكن وكل ممكن من حيث هو هو غير موجود، فارفعها من البين وانسب الأشياء من حيث هي تجليات إلى الحضرة الأحدية قائمة به، فهي كمالات للحق تشاهدها فيه.

ثم ارق إلى أنك مع هذه المشاهدات لم تخرج عن كونك مدركاً؛ وقد بان استحالة محليتك؛ فلا مدرك بالحقيقة إلا الحق تعالى.

تأنيسه[1]: من وجه قولهم: البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة، أي لما كان قابلاً له لم يكن فاعلاً له، فإن الفاعلية شأن الظاهر والقابلية شأن المظهر.

وذلك **أولاً**: لما يلزم من تأثير الشيء في نفسه وهو محال لما مر، ولما فيه من الدور وفي نقضه بالمعالج نفسه نقض ظاهر، إما لأنه من جهتين أو لأن المعالج مُعدٌّ لا مؤثرٍ، والتأثير لطبيعة الأدوية مثلاً، وإنما فرض في البسيط لأن المركب كجسم النار مثلاً يفعل التسخين بصورته ويقبل الحرارة بمادته، ولأن الصورة شريكة العلة للهيولى على أصلهم، فيتوقف عليها الهيولى في القيام والصورة عليها في التعين.

وثانياً: لأن المراد بالفاعل، التام الموجب، فلو كان قابلاً لما أوجب لأن نسبة القبول من حيث الإمكان الخاص أو للإمكان المطلق الذي يتناوله، فيلزم اللاضرورة ويمتنع اتصاف النسبة الشخصية من جهة واحدة بالضرورة واللاضرورة،

---

(1) وفي نسخة [تأسيسه].

وإلا صدق عليه النقيضان.

توضيحه: أنه لو جاز لجاز في واجب الوجود من كل وجه، ولا يتحقق ذلك إلا بأن كان الوجود عينه.

ولما اقتضى أصلهم هذا أن تكون صفات الحق تعالى عندهم أيضاً ممتازة عنه بالامتياز النسبي ومتحدة مع ذاته في الوجود؛ كان موافقاً لطور التحقيق، فصح أن يعتبر في تعينات نسب أسمائه ومظهراً لمحض ذاته، فهذا أعني كون صفاته عين ذاته وجوداً وغيرها نسبة فرع أصلهم هذا، وإذ لو كانت موجودة لساوته لو قدمت ولزم تعطيلها وقيام الحوادث بذاته لو حدثت على أن الموجد بالوجود مقدم؛ فالتعطيل لازم ولا تشبث بأنها لا عينه ولا غيره لعدم انفكاكها لأنه يمتنع تعدد القدماء المتفاصلة لا مطلقاً؛ ولا تعدد الواجبات المتلازمة.

الفصل السادس
في أنه لا يعلم شيء بغيره من الوجه المغاير المباين

لأن العلم بالمُسَبَّب أثر العلم بالسبب ولازم له، فلا يباينه من حيث هو لازم، فهذا في الوجود العلمي كما مر في الوجود العيني ومن ثمراته أن لا يعرف الواحد من حيث هو واحد بالكثير وبالعكس.

أما في ذوق الكشف: فلأن الكشف ظهور المستور في قلب العالم من وجوهه السالفة، فلا يعلم إلا بنفسه بعد رفع الحجاب بينه وبين العالم، كما يحجب عن معلوماتنا اشتغالنا بغيرها، لذا قيل: طول العهد منسٍ.

وأما في طور النظر: فلأن النظر إما رسمي وهو بالخواص واللوازم وهما ليسا من المباين للمعرّف، وإما حد حقيقي أو اسمي؛ وهو تفصيل مجمل المحدود مع أنه عينه في الحقيقة.

وتحقيقه: ما أشار إليه الشيخ قدس سره في تفسير الفاتحة: [من] أن معرفة الحدية متعلقها النسب الثبوتية أو السلبية لا الحقائق، لما مر أنها لا تعرف بالنظر، وكل مركب ينتهي إلى البسيط؛ وأجزاء كل بسيط ليست أجزاءاً لحقيقته بل لحده فحسب، وهو شيء يفرضه العقل في المرتبة الذهنية، فأما هو في ذاته فغير معلوم من حيث هو؛ حتى ينفي الأجزاء عنه نفياً حقيقياً أو تثبت له.

وأما برهان، وهو وجدان ما يستدل بصدقه على موضوع النتيجة من أحواله على صدق محمولها، والأمور الصادقة على الشيء متحدة معه في الوجود، إذ هو المدار لصحة الصدق، فمن حيث اتحادها معه يعرف حاله.

فإن قلت: أليس أن تعريف الشيء بنفسه ممتنع؟ لامتناع أن يعلم الشيء قبل أن يعلم، وإنتاج الشيء نفسه تحصيل للحاصل؛ وإلا لكان الأقدر عليه الحق، سبحانه وتعالى عما لا يليق به، فلذلك أثبتوا المغايرة بين الحد والمحدود بالتفصيل والإجمال وبين البرهان والنتيجة بوجوب اشتماله على الحدود الثلاثة المكرر أوسطها، محاكاة لسر تثليث النكاح الوجودي، فإن التحصيل العلمي كالعيني.

قلت: بلى! لكن في أن هذه الأصول لا تخالف ما ذكرنا، سر ذكره الشيخ قدس سره. **وحاصله**: أن السبب وإن كان من حيث إنه سبب غير المسبَّب، فلا بد من جهة المغايرة والتعدد ليتصور الانتقال بينهما، وهي جهة التفصيل والكثرة في أحدهما؛ وجهة الإجمال والوحدة في الآخر، لكن لا بد أن يكون للكثرة وحدة تخصها، وإلا لما طابق الواحد وما ناسبه ولا ينتقل منها إليه، وللوحدة أيضاً كثرة نسبية من الأجزاء المقومة تتعلق بها والأحوال التابعة تتعين وتتعدد الوحدة بها، فمن الواجب أن يعتبر في ابتداء الطلب المقتضي فقد المطلوب جهة اختلافهما، وبهذا الاعتبار يسمى حداً ومحدوداً وبرهاناً ومطلوباً وسبباً ومسبباً، وفي انتهاء الطلب المقتضي لحصول المطلوب جهة اتحادهما ومناسبتهما، فلم يحصل العلم إلا بجهة الاتحاد.

بل التحقيق أن الحاصل حين تمام التفصيل عنه كما في المركب الخارجي.

تأنيسه[1]: قولهم قاطبة بعدم جواز التعريف بالمباين، وقول المتأخرين بعدم جوازه بالأعم؛ لعدم المنع والأخص لعدم الجمع. وقولهم: السالبتان لا تنتج والحد الأوسط واجب التكرار حتى تكلفوا في قياس المساواة لوجدان تكرره ونحو ذلك.

الفصل السابع
في أن الشيء لا يؤثر في الشيء إلا بنسبة بينه وبينه إذ هي التي تقتضي لزوم الأثر

تأييده: أن تأثير الشيء في الشيء تحصيل مقتضاه فيه، فإعمال الكلم بحسب

(1) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

مقتضاها فلو لم يكن للمؤثر في المؤثر فيه شيء يكون الأثر لازمه؛ لكان ذلك الأثر في المؤثر فيه منفكاً عن مقتضيه الخاص، وانفكاك الأثر الخاص عن مقتضيه الخاص محال، وكذا توارد المؤثرين المستقلين على أثر شخصي، ثم ما للمؤثِر في المؤثَر فيه إما جزؤه كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجَاثِيَة: الآية 13] وذلك لسبب جمعية مظهرية الإنسان لجمعيات سائر المظاهر بسبب جمعية مستندة وهو الاسم المستجمع لجميع الأسماء، وكتأثير مظهر في مظهرٍ في الجملة بما اشتركا فيه، وإما نسبة له معه عارضة، ولا شك أن للنسبة حظاً في كل من المنتسبين؛ باعتباره يتحدان ويكون كل منهما للآخر.

ومنه من وجه ما يقوله علماء الحنفية: أن أصل سبب ثبوت حرمة المصاهرة للولد فإنه جعل جزء كل من الأبوين جزء للآخر، والاستمتاع بالجزء حرام إلا في موضع الضرورة وهذا كتأثير الظاهر في المظاهر بنسبة الظهور بينهما، فتلك النسبة التي في القسمين هي محل الأثر ومستدعيه ولا شك في اشتراكها بينهما، فهي مؤثرة باعتبار متأثرة بآخر.

فالشيء لا يؤثر في نفسه لكن بالاعتبارين، ففي القسم الأول باعتبار ما منه فيما يسمى غيراً وسوى، وفي القسم الثاني في ما لا يغايره إلا كونه ظهوراً خاصاً منه في مرتبة أخرى أو موطن آخر به حصل التعدد والتنوع مع بقاء أحدية العين على ما كانت عليه، ومنه يعرف سر الوجود والعلم ونحوهما من أمهات الحقائق في تفاوتها بالنسبة إلى المرتبة الربانية وما تنزل إلى الغير، وتفاوت اعتباري العينية من حيث الكلية الأحدية والغيرية من حيث التنزل فيه.

فإن قلت: فما وجه تسمية الأغيار مؤثرات كالأرواح بالنسبة إلى الأشباح والطبائع بالنسبة إلى الصور الطبيعية؟

قلت: ذلك بحسب الظاهر، لكونها معدات، كما قال الشيخ قدس سره في «النصوص»: لا أثر لشيء في شيء وأن الأشياء هي المؤثرة في أنفسها؛ وأن المسماة عللاً وأسباباً مؤثرة شروط في ظهور الأشياء، لا أن ثمة حقيقة تؤثر في حقيقة غيرها.

فإن قلت: فتكون ممدات وللإمداد نوع تأثير؟

قلت: لا، لما قال الشيخ قدس سره: وهكذا المدد، فليس ثمة شيء يمد

شيئاً غيره، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى ظاهره.

فإن قلت: فيكون التأثير إظهاراً؟

قلت: لا، لما قال الشيخ قدس سره فيه: وتجلي النور الوجودي هو المظهر وليس الإظهار بتأثير في حقيقة ما أظهر، فالنسب الأسمائية هي المؤثرة بعضها في البعض، بمعنى أن بعضها سبب لانتشاء البعض وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدها.

ثم قال: فلا أثر للأعيان الثابتة من كونها مرايا في التجلي الوجودي الإلٰهي إلا من حيث ظهور التعدد الكامن في غيب ذلك التجلي، فهو أثر في نسبة الظهور من الأمر الذي هو شرط في الإظهار؛ يعني به اقتران الأعيان الثابتة بحسب استعداداتها المخصوصة بالتجليات.

وهذا بناء على ما قال فيه أيضاً: إن الحق يتعالى عن أن يكون متأثراً عن غيره؛ وتتعالى حقائق الممكنات عن أن تكون من حيث حقائقها متأثرة، لأنها في ذوق الكمال من هذا الوجه عين شؤون الحق، فلا جائز أن يؤثر فيها غيرها.

ثم قال في «النفحات»: إن الآثار للأشياء في أنفسها وفي الوجود الكاشف، وليس في الوجود إلا الإظهار؛ ولا أثر له بدون مرتبة ما أو قابل ما، لأن كل كيفية لا تظهر كيفية تأثيرها في الوجود المطلق، وإن علم ذلك بوجه كلي، وأما إذا انتهى تأثير الكيفية إلى غاية يستقر عندها قبل؛ ظهر أثر الكيفية في حصتها من الوجود المطلق، وإذا انتهى أثر الكيفية في الوجود المطلق إلى غاية التأثير اكتسب المطلق بذلك صفة المؤثرية فيمن أثر فيه، فأعاد الوجود أثر الكيفية عليها، فهذا سر قولي في غير ما موضع: الحكم للأشياء على أنفسها وكونها الحاكمة على الحكم أن يحكم عليها بما تقتضيه حقائقها، وهذا هو سر القدر دون رمز، فاعلم ذلك.

فأقول: علم من هذه الأصول وما يجيء في «مفتاح الغيب» من أن الإيجاد عبارة عن ظهور التعين العلمي بالقدرة صورة ظاهرة لنفسها، أعني انصباغ الأمر الوجودي الإلٰهي بالتعين العلمي الإرادي من حيث المراد وبحسبه صبغاً نورانياً ثابتاً بالتعلق حاصلاً بالإقران، تم لفظه[1].

إن المؤثر هو الحق وتجليه الذاتي الأحدي لا غير، وتأثيره إظهار التعين

---

(1) أي: انتهى كلامه الوارد في كتاب مفتاح الغيب بلفظه، أي: بعينه، دون تصرُّف فيه.

العلمي الذاتي الكامن في غيبه صورة ظاهرة في نفسها، لكن لا من حيث هو، إذ هو من تلك الحيثية غني عن العالمين، بل من حيث نسب أسمائه ومن حيث يعلم نفسه وما في نفسه من عين علمه بذاته، فإن تأثيره بالقدرة المتعلقة بما عينته الإرادة الذاتية التابعة لما في علمه المتعلق المتعين حسب تعيّن المعلوم في نفسه المراد حسب استعداده ولوازم استعداده فلكيفيات الأشياء وحقائقها ومراتبها أيضاً مدخل بسؤالاتهم الاستعدادية في تعلق النسب الأسمائية المطلقة في ذاتها، لكن بالشرطية والإعداد، لا بالعلّية والإمداد.

وكذا المتأثر هو الوجود الإلٰهي، لكن لا من حيث هو سبحانه وإن كان من نفسه فضلاً عن أن يكون من غيره بل من حيث اقتضاء حكمته في نسبة ظهوره كمال جلائه واستجلائه في شؤون نفسه التي هي حقائق الممكنات بقدر قابلياتها؛ تفصيلاً تارة وجمعاً أخرى، وجمعاً وتفصيلاً أخرى.

وبهذا تتوافق النقول وتتطابق العقول في أن تأثيره تعالى إما من مظهر في مظهر وهو القسم الأول وإما من حيث أمهات أسمائه في مظاهرها وهو القسم الثاني.

قال الشيخ في «النفحات» بعد قول ما نقلته: هذا هو الحق اليقين والنص المبين، وكلما تسمعه مما يخالف هذا فإنه وإن كان صواباً فهو صواب نسبي، وهذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه، والله المرشد.

تأنيسه[1]: قولهم في إثبات الصور النوعية: إن كلاً من إحراق النار وإغراق الماء ليس بالفاعل المفارق لأنه عام النسبة، فلا يختص أثره بمحل دون آخر، فهو بأمر في الجسم وليس عرضاً فيه، إذ لو غيّره مغيّر لعاد عند عدم المغيّر إلى أصله، بخلاف العرض فهو لذاته وليس بالهيولى والصورة الجسمية لاشتراكهما فهو بالصورة النوعية.

لا يقال: الدليل يعاد في اختصاصه بتلك الصورة النوعية، فإن كان اقتضاء السبب على طريقة المسابقة العلّية تسلسل، وإن كان على طريق المسابقة الإعدادية فليكن الآثار المختصة كذلك من غير حاجة إلى الصورة.

لأنا نقول: على طريق المسابقة، لكن الفرق على ما ذكرنا أن الآثار كتسخن الماء يعود إلى أصلها عند زوال التأثير، والصورة المائية مثلاً إذا زالت إلى الهوائية

---

(1) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

لا تعود بنفسها. وفيه بحث من وجهين:

الأول: لم لا يجوز أن تكون القوى المسماة بالصورة أعراضاً متعاقبة متسابقة لا تتبادل إلا بما سموه كوناً وفساداً بخلاف سائر الأعراض؟.

لا يقال: تنوّع الأجسام بتلك القوى فلا تكون أعراضاً لامتناع تقوّم الجوهر بالعرض لأنا نقول: القوى المسماة صوراً نوعية إن كانت محسوسة في الأجسام تكون تابعة لعالم الأرواح والمعاني، فلم لا تكون المؤثرات تلك المتبوعة؟ وإن كانت معقولة روحانية؛ لم تكن في الجسم، هذا خلف، ثم كيف تتقوم الأجسام بها، على أن الجوهرية كالعرضية نسبة على قاعدة التحقيق؛ والفرق بينهما بالتابعية والمتبوعية، فلم لا يجوز أن تتقوم نسبة متبوعة بحقائق مثلاً بنسب تابعة لحقيقة أخرى، كالحركة السريعة والبطيئة؟ وذلك أن كل مظهر فهو صورة نسبة جميعه.

الثاني: لم لا يجوز أن تكون الآثار للمفارق واختلافها لاختلاف القابلات وبحسب قبولها؟

قالوا: نحن نقطع أن تلك الآثار صادرة عن الأجسام.

قلنا: لا بمعنى أنها معدة ممنوع على ما مر.

قال المتكلمون: الآثار للفاعل المختار.

قلنا: مسلّم، لكن المختار العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا يفعل إلا بالحكمة، كان منزهاً عن التردد والتأمل في العواقب وجارياً بسنة أجراها المرادة بالوسائط والشروط والمعدات، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ۝٦٢﴾ [الأحزاب: الآية 62].

والحق ما مر من أن المؤثر في الكل التجلي الأحدي الجمعي؛ لكن في كل نوع وشخص باعتبار اسم معين من أسماء الله؛ إليه تستند جميع أحكامه وآثاره، وإن كان تعيّن الاسم بحسب الحقيقة المنسوبة إليه في علم الله الأزلي، فإن اصطلح أحد بتسمية ذلك بالصورة النوعية فلا مناقشة فيها.

وأقول: بناء على هذا ما أحق قول الحنفية بالقبول في المسألتين:

الأولى: أن جميع الأفعال والآثار مستندة إلى الحق بلا واسطة، إذ هو لتجليه المذكور من حيث الاسم المختص به، والوسائط معدات، وهذا من جهة الحقيقة الوحدانية الوجودية فلا ينافيه التكليف المبني على الظاهر وحكم الكثرة الإمكانية كما زعم المعتزلة.

الثانية: إن قدرة العباد كانت مؤثرة وبحسب الظاهر غير مطروحة عن قاعدة إجراء السنة الإلٰهية، إذ لا بد من ترتب أحكام المظاهر والمراتب عليها، فالآثار الاختيارية من حيث الظاهر للمظاهر أو بقدرتهم، ولهذا جرى فنون أحكام التكليف عليها؛ وهو التأثير الظاهري المراد بتقسيم كلياته إلى النكاحات؛ وأمهات نتائجه إلى الحضرات، وإن كانت الآثار كلها بالنظر إلى حضرة الوجوب والوحدة بتجلي الأحدي المتعين بحسب كل مظهر.

فالقول بأن للعبد قدرة لا كما قال الجهمية لضرورة الفرق بين نحو حركة المرتعش والسليم؛ ولكن بلا أثر لها، لأن التأثير لقدرة الله تعالى، ولا يجتمع قدرتان على مقدور واحد بالشخص كما قال الأشعرية بتخليط بين اعتباري الوجوب والإمكان والوحدة والكثرة؛ بل الحقية والخلقية، والتخليط جهل وتلبيس ويفضي تجويزه إلى رفع التكليف والتأسيس ووضع الإباحة والتدليس؛ والسعي كله في التوفيق بين الظاهر والباطن وتأنيس ذلك، وقولهم بكسب العبد ليبنوا عليه ترتب الجزاء يفيد أن لقدرة العبد مدخلاً ولو في تجدده لا في وجوده.

الفصل الثامن
في أنه لا يؤثر مؤثر حتى يتأثر

وذلك لأن المؤثر إن كان حقاً؛ سلف أن علمه وإن كان فعلياً أي غير مستنبط ومستفاد من الخارجي فهو تبع للمعلوم بمعنى حكايته إياه ومطابقته له، ثم إرادته تبع لعلمه ثم قدرته تتعلق بما عينته الإرادة، ثم فعله وإيجاده يعين تجليه بحسب ذلك، ولا ينافيه أزلية هذه الصفات؛ لما مر أن جميع الأزمنة بالنسبة إلى من هو عالم بجميع المعلومات غير متقيد بالزمان كالآن، فهذا تأثر بوجوه أربعة؛ لكن من نفسه، لأنه من الحقائق العلمية التي هي بالنسبة إليه عينه، وهذا بعد أن يتأثر الحكيم من حيث حكمته ببعث الباعث وترجيحه الفعل والجزم به، كما يقال: أول الفكر آخر العمل.

لذا يقول: وأقل ذلك التأثر استحضاره أو علمه في نفسه بما يريد إيقاعه، والضبط إما أن يكون عالماً في نفسه بالأثر وبجميع المصالح والحكم، كالحق تعالى، أو بعضها، فإما من نفسه كأهل الكشف من الوجه الخاص، أو من غيره، فإما بحضوره الاتفاقي حالة القصد إلى التأثير، أو باستحضاره بعد القصد وتجديد

حضوره، وهذه التأثرات الأربعة إما من الأثر فقط وإما من الأثر والمؤثر فيه معاً.

فهذه الأقسام الثمانية منها ما هو الطارىء كالكوني والإلٰهي المظهري ومنها ما هو غير الطارىء، كالعلم الأزلي.

فإن قلت: تأثر الحق من الأثر أو المؤثر فيه مستبعد، بل محال من وجهين:

الأول: أن الانفعال من الغير عجز وفقر؛ والحق تعالى له القدرة الكاملة والقوة الشاملة ويفضي إلى كونه محل الحوادث، تعالى عن ذلك.

الثاني: أن تأثره من الباعث ولو من كونه حكيماً استكمال من الغير، والمستكمل من الغير ناقص في نفسه، وذلك لأن حصول تلك الغاية أولى من لا حصولها بالنسبة إليه، وإلا لم يكن باعثاً، ثم هذا كذلك وإن فرضنا أن منفعته عائدة إلى العباد، ولذا قالت الفلاسفة بأنه موجب بالذات؛ والأشاعرة بأن أفعاله غير معللة بالأغراض، لكنهم قالوا: المصالح الشرعية القياسية عائدة إلى العباد، وهو: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: الآية 23] والاستكمال في عودها إليهم ممنوع، فإن من صار بذل الآلاف له ملكة صادرة بلا تأمل، لا يكون ببذل فلس لمستحق مستكملاً بوجه، ولا شك أن نسبة حاله إلى وجود الحق نسبة أقل شيء إلى غير متناه، فأين استكماله به؟

قلت: أما الانفعال فقد مر أنه من بعض أسمائه وصفاته للبعض لا لذاته الغنية عن العالمين، والتوقف والتأثر فيما بين الصفات التي هي الاعتبارات لا يوجب الفقر والعجز في الذات؛ ولا كونه محل الحوادث، لأن الصفات نسب اعتبارية تقييدية، لا أمور محققة قائمة بذاتها كما زعم.

وأما الاستكمال المحال؛ فما به يحصل له بسبب غيره كمال لا يكون مقتضى ذاته، أما إذا كان مقتضى ذاته من حيث كماله وحكمته ولو بشرط بعض المراتب والمظاهر، سواء عادت فائدته إلى الخلق أو إلى الحق لكن من حيث الحقائق المظهرية التي هي في علمه عينه فلا محال، وإليه أشار الشيخ قدس سره في تفسير الفاتحة. فعلى هذا نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: الآية 56] و: خلقت الخلق لأُعرف، حقيقة عندنا لما سيجيء: أن الباعث على خلق العالم كمال الجلاء والاستجلاء، لا أنه مجاز من باب: ﴿فَالْتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: الآية 8] كما ظن.

ثم نقول: ومراتب التأثير على حذف المضاف؛ أي مراتب تأثر التأثير أربعة:

الأولى: تأثر في نفس المؤثر بالتصور المطلق الروحي سواء كان طارئاً بحسب بعض الأوقات؛ لكن بلا نظر وكسب، أو لم يكن طارئاً.

الثانية: تأثر في الذهن والخيال، إن كان المؤثر ذا ذهن وخيال كالإنسان.

الثالثة: تأثر في الحس إن كان من أهله.

الرابعة: تأثر جامع للثلاثة.

قيل: هذه المراتب الأربعة بعد مرتبة العلم الإلٰهي الأزلي، فالمراتب بذلك خمس.

قلت: المراد بنفس المؤثر ذاته؛ فهو شامل للحق تعالى وإليه أشار قولنا: أو لم يكن طارئاً، فإن ما لم يكن طارئاً كان أزلياً فلا يتصور إلا في الحق تعالى.

ثم نقول: وهذه المراتب الأربع بعينها مراتب التصورات.

فأولاها: التصور المطلق الروحي والفطري البديهي، أما كونه روحياً، فلبساطته، وأما كونه فطرياً بديهياً، فلحصوله بلا توسط القوى البدنية، وهذا هو الذي جعله الشيخ قدس سره في تفسير الفاتحة قسماً ثانياً، فقال: ثم التصور البسيط النفساني الوحداني كتصور أصل كلي يكون مبدأ لتفاصيل فروعه التي يتمكن من ذكرها مع عدم استحضار جزئياتها، وإنما يتشخص في الذهن بعد التصور قليلاً قليلاً.

فإن قلت: فأين القسم الذي جعله في التفسير أول الأقسام وهو الشعور الإجمالي الوحداني وهو استشراف العالم بما في ظاهره وباطنه من سر الجمعية وحكم النور من خلف أستار أحكام كثرته؟

قلت: إنما لم يذكره هاهنا لما قال الشيخ قدس سره فيه: إنه ليس تصوراً علمياً، بل إدراك روحاني جملي من خلف حجاب الطبع والعلائق، فلا يدخل في مراتب العلم إلا باعتبار القوة القريبة من الفعل.

وثانيتها: التصور الذهني الخيالي، وهو التصور الجزئي، لكن بالقوة الباطنة كالمتخيلة، فنسبته إلى الذهن لأنه قوة بدنية معدة للإدراك الباطني؛ والذكاء جودته، وإلى الخيال، لأنه يأخذ مدركات الحس ويحكيها بصور مثالية ألطف من الحسية، كما يحكي المعاني الروحانية بصور أكثف منها.

وثالثتها: التصور الحسي، وهو إدراك المحسوسات بأي حاسة كان من

الحواس الخمس الظاهرة المشهورة.

ورابعتها: الجامع للكل. أي التصور المركب من هذه الأقسام التي هي أشعة أنوار العلم في مراتب القوى بأحدية الجمع، كذا في تفسير الفاتحة.

فإن قلت: ذكر الشيخ الكبير رضي الله عنه في «التدبيرات الإلٰهية في المملكة الإنسانية»: إن الحواس تأخذ جميع المحسوسات فتؤديها إلى الحس المشترك وهو صاحب خراج الخيال، فيرفعها في خزانة الخيال، وتسمى المحسوسات حينئذ بالمتخيلات.

والخيال صاحب خراج تحت سلطان الذكر فيحفظها، وتسمى بالمدركات أو المحفوظات، وهو صاحب خراج؛ تحت سلطان الفكر فيعرضها عليه فينشرها ويسأل الرعية ويفرق بين الحق والباطل، ويسمى بالمتفكرات.

والفكر صاحب خراج، تحت سلطان العقل، فلما عرض عليه ما جاء به من العلوم والأعمال مفصلة، هذا عمل البصر وهذا عمل السمع وهذا عمل اللسان وغيرها، انتقل اسمها إلى المعقولات فيأخذها العقل الذي هو الوزير ويأتي به إلى الروح الكلي القدسي، فيستأذن له النفس الناطقة فيدخل فيضع جميع المعقولات بين يديه ويقول: السلام على السيد الكريم والخليفة، هذا وصل إليك من تأدية حضرتك على يدي عمالك، فيأخذها الروح فينطلق إلى حضرة القدس فيخرّ ساجداً ويرفع رأسه فتسقط الأعمال من يده، للدهش الذي يحصل له في ذلك التجلي، فينادى: ما جاء بك؟ فيقول: أعمال فلان ابن فلان، فيقول الحق تعالى: قابلوه بالإمام المبين الذي كتبته قبل أن أخلقه؛ فلا يغادر حرفاً واحداً، فيقول: ارفعوا زمامه في عليين، فيرفع، وهذا في سدرة المنتهى، وأما إن كان في تلك الأعمال مَظَالم وما لا يليق به فلا تفتح له أبواب السماء ومحل وصولها الفلك الأثير ثم يؤمر بها فتودع بها في سجين. . . إلى آخر ما قال.

والغرض أن المفهوم منه أن مراتب **الإدراك**: **الحس**، ثم **الخيال**، ثم **الذكر**، ثم **الفكر**، وإن قدم الفكر على الذكر في رسالة الجندي قولاً بأن الفكر ينقد فيؤدي إلى الذكر ليحفظ، ولكل وجه، لكن القدس لبارئها ثم **العقل**، ثم **النفس الناطقة**، ثم **الروح الخليفة**، فلم اقتصرتم هاهنا موافقاً لتفسير الفاتحة على الثلاث أو الأربع والجامع؟

قلت: لأن المقصود بالذكر ها هنا مراتب الإدراك، وذلك بحسب حال

المدرك إما كلي أو جزئي، والثاني إما بالقوة الباطنة ـ فهو خيالي ـ أو الظاهرة ـ فهو حسي والكلي هو النفساني والروحاني والسري، ولذا سماه الشيخ قدس سره في «التفسير»: نفسانياً، وفي «مفتاح الغيب»: روحانياً، ولا إمكان للزيادة عليهما إلا بنسبة جمعها، فأما الحفظ للذاكرة والتصرف للمتفكرة، فليس بإدراك، بل أمر آخر موقوف عليه.

ويدل على أن الكلي الذي جرده العقل عين النفساني وما فوقه ما ذكره الشيخ قدس سره في «التفسير»: أن الحق تعالى إذا شاء أن يوصل أمراً إلى إنسانٍ بتوسط إنسان آخر أو غير إنسان ولكن من هذه المراتب، تنزل ذلك الأمر من الحضرة العلمية تنزلاً معنوياً دون انتقال فيمر على مراتب التصورات المذكورة، حتى إذا انتهى إلى الحس تلقاه السامع بسمعه إن كانت الاستفادة باللفظ، أو ببصره إن كانت بطريق الكتابة أو حركات الأعضاء أو غيرها ثم انتقل إلى التصور الذهني، ثم إلى النفساني، فجردته النفس عن شوائب أحكام القوى، فلحق بمعدنه الذي هو الحضرة العلمية، بل ارتفاع أحكام القوى عين رجوعه إلى معدنه، فإنه فيه ما برح.

ثم إذا لحق بالمعدن أدركه المستفيد من الكتاب أو الخطاب ثابتاً في مستقره بحكم عينه الثابتة المجاورة لذلك الأمر في حضرة العلم، وإنما تعذر هذا الإدراك قبل الدروج والعروج مع حصول المجاورة المذكورة للقرب المفرط وحجاب الوحدة، إذ الغيب الإلٰهي لا يتعدد فيه شيء؛ فلا يضبطه النفس، بخلاف ما اكتسب حال التنزل والمرور على المراتب هيئة معنوية وصفات صابغة يصير له تميز به يتأتي للنفس ضبطه وإدراكه وتذكرة في ثاني الحال، وقد تعذر قبله لعدم تعيّنه. هذا كلامه[1].

فإن قلت: لِمَ لَم يذكر الواهمة في أقسام القوى كما ذكرت في الحكمة؟.

قلت: لأن المتخيلة يشملها، فإن المراد بالخيال: القوة الباطنة المدركة للجزئيات، على أن المدرك الباطني معنى كلي ويحصل جزئيته بالتعلق بالمحسوسات بأن يحكيه الخيال بصورة تناسبه، ولذا قال الجندي في رسالته: المتخيلة في مقدم الدماغ والحافظة في مؤخره؛ والمفكرة في وسطه. ولم يذكر قوة أخرى مدركة جسمانية باطنية.

وهاهنا تنبيه شريف ذكره الجندي، وهو: أن حال النفس الناطقة مع قواها

---

(1) أي: في كتابه «التفسير» آنف الذكر.

المبثوثة في جسمانيتها وروحانيتها أدل دليل على أن النفس الكلية مع قواها المبثوثة في طبقات السماوات وأركان الأمهات والمولدات الموكلة للحفظ والتربية، وهي الملائكة التي قال الله تعالى فيها: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: الآية 6] كذلك ويترقى منه إلى أن الحق تعالى مطلع على كل كلي وجزئي من أسرار المخلوقات؛ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماوات بالطريق الأولى، لأن المخلوق مع أنه ملازم العجز والفقر إذا كان مطلعاً على جميع ما في مملكته؛ فالخالق أولى بأن لا يفوته علم شيء، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: الآية 14] ويكون الكل في عبادته وطاعته وتحت أمره ونهيه، كما قال تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [البَقَرَة: الآية 116]، ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية 44] وإلى هذا التنبيه أشار قوله ﷺ وآله: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**»[1].

ثم نقول: وإنما أضفنا ذكر مراتب التصورات إلى مراتب التأثر لتساوي مراتبهما في العدد ولسر آخر خفي هو أقوى جامع بينهما.

فما يمكن أن يقال: هو أن كل تصور تأثر بالتعلق المخصوص والتقيد المعقول أو المحسوس، وأن يقال: التصور إن كان فعلياً يستتبع التأثير؛ وإن كان انفعالياً يستتبعه التأثر، فبينهما علاقة وشيجة. وأن يقال: لا تأثير ولا تأثر إلا بالجمعية، فالتأثير من حيث الجمعية الأسمائية والتأثر من جهة جمعية الحقائق الكونية؛ ومعدن الجمعيتين الحضرة العلمية، فمنها التركيب وإليها التحليل كما مر، ولا يعنى بمراتب التأثير إلا مراتب التركيب والتحليل، وأن يقال: سيجيء أن كل علم يستلزم العمل وذلك تأثير وتأثر فيكون مراتبه كمراتبها. والله أعلم بما هو مراد الكُمَّل.

تأنيسه: قولهم: إن الغاية علة فاعلية الفاعل وأن كل عمل مسبوق بالخطور، ثم الميل، ثم العزم، ثم الجزم، ثم الإقدام.

والأولان ضروريان فلا يترتب عليهما الجزاء، كما قال ﷺ وآله: «**اللهم هذا قسمتي بما أملك، فلا تؤاخذني بما لا أملك**»[2].

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) رواه الحاكم في المستدرك بلفظ: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك» [كتاب النكاح، حديث رقم (2761) [2/ 204].

والثلاثة الأخيرة اختيارية، فإن تخلفت عن العمل المقصود لمانع خارجي، يترتب عليها في الحسنة ثواب العمل فضلاً؛ وفي السيئة عقاب مقدماتها عدلاً، لذا ورد قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 284] وإن تخلفت عنه بتركه الاختياري؛ يترتب عليها ثواب المقدمات فضلاً، ولا عقاب أصلاً.

ومن تأنيساته[1]: أن مراتب الإدراكات إما كلية؛ وهي أصلية في الواجب والمبادىء العالية ومستنبطة من الجزئيات في الإنسان وإما جزئية بتوسط الآلات البدنية، فإما ظاهرة بالحواس الظاهرة، وإما باطنة بالحواس الباطنة، وقد يصح الافتراق من بعض الوجوه.

الفصل التاسع
في أن الأثر لا يكون لموجود ما من حيث وجوده فقط

تأييده: **أولاً**: أن التأثير بحسب الاقتضاء، والوجود من حيث هو لا يقتضي خصوصيته، لأنه أعم العام، وكل عام فاختصاصه ليس لذاته.

وثانياً: لأنه لو أثر فإما في مثله أو ضده وهما منتفيان لما مر كيف! ولا مثل له فلا ندّ له، لأنه المثل المساوي ولا ضد له، إذ غير الوجود إما عدم محض أو شيء تعلق به الوجود. **والأول**: لا شيء، فلا يصلح أثراً. **والثاني**: وجود عرض عليه النسبة؛ والنسبة عدمية، فلم يبق في الوجود إلا الوجود.

وثالثاً: ما ذكره الشيخ قدس سره: كل أثر نسبة بين المؤثر والمؤثر فيه، وكل نسبة فتحققها بغيرها أعني المنتسبين فتحقق الأثر بتحقق المؤثر، ولا جائز أن تتحقق النسبة بتحقق الوجود، لأن النسبة عدم والوجود لا يصدر عنه العدم لما مر.

ورابعاً: أن الوجود لو أثر فإما في الوجود المطلق، وهو تحصيل الحاصل كما مر، وإما في الوجود المقيد؛ ولا يقتضيه من حيث إطلاقه، وإما في العدم، وهو لا يصلح أثراً له.

فنقول: بل لا بد من انضمام أمر آخر خفي، أي قيد واعتبار نسبي عدمي إلى الوجود، لأن النسبة عدم يكون هو المؤثر في تعيّن المؤثر فيه وخصوصيته، وذلك

---

(1) وفي نسخة ومن [تأسيساته].

إن اعتبرنا امتياز المراتب والمظاهر، أو يتوقف عليه تأثير الوجود؛ توقف المشروط على الشرط، كما صرح به في «النفحات»، كالنسب الأسمائية المتعينة حسب تعين القوابل والمراتب، وذلك إذا اعتبرنا الأمر الحقيقي لا النسبي، وهو أن المؤثر هو الحق والبواقي شروط ومعدات.

فإن قلت: كل من الأمرين لا يتصور في أول مخلوق كالقلم الأعلى إذ لا آخر ثمة لينضم إليه.

لا يقال: تعين نسبة اسمية من حيث حقيقة القلم الأعلى، فأثّر الوجود فيها لانضمام تلك النسبة لأنا نقول: ننقل الكلام إلى تعينها من غيب الحق وإطلاقه، فإنها إن كانت وجودية تعيّن عن الوجود مثله، وإن كانت عدمية تعيّن عنه ضده، ولا نعني بالأثر إلا التعين كما سيظهر؟.

قلت: الكلام الجامع فيه أنه لما كانت التعينات العلمية المسماة بالحقائق أزلية غير مجعولة؛ كانت التعينات الأسمائية التي بحسبها أيضاً أزلية غير مجعولة، فلا تسمى آثاراً.

ثم إن الحقائق لعدميتها في أنفسها لم تتصف بالأثرية والجعل ولم تقدح في وحدة الحق؛ ولوجودها العلمي صحت مناطات للتعينات الأسمائية التي هي الاعتبارات النسبية المعتبر انضمامها إلى الوجود في حصول المرتبة الإلٰهية التي بها وبنسبها المعبّر عنها بالأسماء ظهرت منه التعينات العينية على مراتبها، وكان وصف الشيخ قدس سره ذلك الأمر بالخفاء إشارة إلى انضياف هذه الوسائط بتينك الجهتين، وتمثيله الحسي ما سلف من تعيّن الضوء في الجدار من الشمس لا مطلقاً، بل عند انضمام المقابلة التي هي نسبة عدمية.

فلهذا نقول: لما كان أمر الكون منحصراً بين الوجود والمرتبة وتعذر إضافة الأثر إلى الوجود فقط بما سلف من الوجوه تعيّن الإضافة إلى مرتبة الوجود المطلق وهي الألوهية؛ المفسرة بالاستغناء عن جميع الأغيار واستناد الكل إليه بالافتقار، فلذا اشتملت على الجلال والجمال والكمال، وإنما كانت مرتبته لما سيتحقق: أن موجودية كل موجود بالوجود، ووجود الوجود ليس بغيره، وإلا اجتمع الوجودان؛ فهو بذاته؛ وكل ما وجوده بذاته كان له الألوهية بالنسبة إلى جميع ما وجوده بغيره، فإلى الألوهية ونسبها الأسمائية تستند الآثار بالاعتبارين المذكورين.

وإنما قلنا: أمر الكون منحصر بين الوجود والمرتبة لما قال الشيخ قدس سره

في «التفسير»: إن كل موجود كان ما كان فله ذات ومرتبة، فذاته حقيقته باعتبار كونها محل الحقائق التابعة، والمرتبة عبارة عن حقيقته أيضاً لا من حيث تجردها، بل من حيث معقولية نسبها الجامعة بينها وبين الوجود المظهر؛ ظهرت بوجود واحد تعين وتعدد في مراتبها وبحسبها، ثم إن لكل ذاتٍ أحوالاً ولكل مرتبة أحكاماً، فالأحكام آثار المرتبة وآثار تلك الأحكام في ذات صاحبها أحوال.

ثم نقول: للحق سبحانه ذات ومرتبة هي معقولية نسبة كونها إلٰهاً، وهي الألوهية، وآثار الحق من حيث الألوهية في المألوهين أحكام الألوهية، وآثار تلك الأحكام في ذاته سبحانه لا من حيث تجردها إذ لا كلام فيه بل من حيث تعلقها بالخلق فمن جهة أنهم مظاهره أحوال كالرضاء والغضب والفرح والإجابة وغير ذلك، ومن جهة استنادها إلى المرتبة التي هي الألوهية، كالقبض والبسط والإحياء والإماتة واللطف والقهر وغيرها إلى هنا كلامه.

وقال في «النصوص»: حقيقة الحق صورة علمه بنفسه من حيث تعينه في تعقله نفسه باعتبار توحد العلم والعالم والمعلوم، وصفته الذاتية التي لا تغاير ذاته أحدية جمع لا يتعقل ورائها جمعية ولا نسبة ولا اعتبار؛ والتحقق بشهود هذه الصفة ومعرفته تماماً إنما يكون بمعرفة أن الحق في كل متعين قابل للحكم عليه بأنه متعين بحسبه، مع العلم بأنه غير محصور في التعين وأنه من حيث هو غير متعين حال الحكم عليه بالتعين لقصور الإدراك وهذا هو صورة علمه بنفسه.

وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم بهم؛ وصفتهم الذاتية الفقر المثمر لمطلق الغنى، ليس كل فقر، فافهم، تم كلامه.

فإن قلت: فمرتبة الوجود التي هي المؤثر لا شك أنها غير الحق سبحانه؛ فتكون أثراً؛ فلا بد لها من مرتبة أخرى؛ وهلم جرا، بل جميع المراتب المؤثرة لا بد لها من مرتبة مؤثرة فهي خارجة وداخلة معاً وهو محال، فلا بد أن يكون المؤثر فيها غير المرتبة.

قلت: المراتب كلها أمور معقولة غير موجودة في أعيانها، فلا تحقق لها إلا في العلم كأعيان الممكنات قبل انصباغها بالوجود العام المشترك وبذلك تتميز من الأرواح والصور التي لها وجود في أعيانها بخلاف المراتب والنسب الأسمائية، فتسقط مطالبة المؤثر فيها، وإذا لم يكن الأثر إلا للمرتبة المعقولة الباطنة أو باعتبارها، فلا أثر لشيء في شيء إلا لباطن في ظاهر، حتى لو أضيف إلى ظاهر

الغموض سر الباطن وصعوبة إدراكه بدون الظاهر، فمرجعه في الحقيقة إلى أمر باطن منه أو فيه.

ثم نقول: ومنشأ الأثر الإلٰهي لإيجاد العالم الذي هو ينبوع جميع الآثار ومعدنها الذي يسري الآثار منه؛ هو باعث المحبة الإلٰهية المستفادة من قوله تعالى: **«فأحببت أن أعرف»**[1]، الظاهرة الحكم في الوجود العام؛ المقترن بأعيان الممكنات، وهي محبة كمال الجلاء والاستجلاء المعبّر عن حكمه تارة بالعبادة وأخرى بالمعرفة، كما فسر قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريَات: الآية 56] بها.

أما تفسير الكمالين فما قال الشيخ قدس سره في «التفسير»: أن كمال الجلاء هو كمال ظهور الحق بالإنسان الكامل؛ وكمال الاستجلاء عبارة عن جمع الحق بين شهود نفسه بنفسه في نفسه وفيما امتاز عنه، فيسمى بسبب الامتياز غيراً ولم يكن كذلك قبله، وعن مشاهدة الغير نفسه بنفسه من جهة كونه غيراً ومن امتاز عنه بعينه وعين من امتاز عنه.

وأما كون التوجه الإيجادي الإلٰهي الذي محبتهما باعثة عليه؛ ينبوع جميع الآثار، فلما قال الشيخ فيه: ولما كان العالم بما فيه ظلاً لحضرة الحق ومظهراً لعلمه، سرى الحكم واطّرد في كل ما هو تابع للعلم.

وأقول: وعليه يبني قاعدة ذكرها فيه أيضاً، وهي: أن كل موجود جامع لصفات شتى؛ فوصول أثره إلى كل قابل إنما يتعين بحسب أولية الأمر الباعث عليه وبحسب الصفة الغالبة الحكم عليه حال التأثير وبحسب حال القابل واستعداده، وإذا تعيّن التوجه بحسب أحد هذه الأمور لغلبته؛ يبقى حكم الآخرين، وأحكام باقي الصفات تابعة له، وكذلك صورة ثمرة ذلك التوجه تكون تابعة لحكم الأغلب؛ وحكم باقيها خافياً بالنسبة إليه.

وأما بعث محبتهما وكونهما محبوباً؛ فبناء على ما ذكره فيه أيضاً: أن الحق تعالى لما علم كل شيء من عين علمه بذاته، نظر بعلمه الذي هو نوره في حضرة غيب ذاته، نظر تنزه في الكمال الوجودي الذاتي المطلق الذي لا يتوقف ثبوته له على أمر خارجي، إذ ما ثمة ما يخرج عنه، وشاهد بالنظر المذكور كمالاً آخر

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

مستجناً في غيب هويته غير الكمال الأول، فإذا رقيقة متصلة بين الكمالين اتصال تعشق تام وهو كمال الجلاء والاستجلاء فاستتبعت تلك النظرة العلمية المقدسة عن أحكام الحدوث من حيث النسبة الشهودية المعبر عنها بالاسم البصير؛ انبعاث تجل غيبي آخر؛ فتعين ذلك التجلي لنفسه متصفاً بصفة حبية متعلقة بما شاهده العلم يطلب ظهوره لتقدم مرتبة العلم على مرتبة المحبة، إذ المجهول لا يُحَب.

ولأن التجلي بالباعث الحبي مقدمة واحدة، والواحد في مقام وحدانيته لا ينتج الكثرة والكمال المطلوب لا يحصل بدون الكثرة؛ وما لا يحصل المطلوب إلا به فهو مطلوب؛ عاد حكم التجلي يطلب مستقره من الغيب المطلق، إذ من نسبة التجلي يتقلص إلى أصله عند انقضاء حكمه لعدم مناسبة عالم الكثرة، كما في التجليات التفصيلية العائدة إلى الغيب بعد التلبس بأحكام المتجلى له؛ وكما في انسلاخات أرواح الكُمَّل عن النشآت بعد الاستكمال بها؛ وكما في التصورات، فحصل بهذا العود دورة مقدسة شوقية سرى حكمها فيما حواه الغيب من الحقائق الأسمائية والكونية، فمرّ ذلك التجلي في عوده على جميع التعينات العلمية؛ فمخضها بتلك الحركة القدسية الشوقية، فانتشت بتلك المخضة البواعث العشقية من جميع الحقائق يطلب من الحق ظهور أعيانها وما فيه كمالها، فصار ذلك العود مفتاح سائر الحركات الدورية الإحاطية المظهرة للخفيات المخرجة ما في قوة الإمكان إلى الفعل من أعيان الكائنات.

ثم نقول: وانتشاء ذلك الأثر بحسب مرتبة الألوهية ونسبها المعبر عنها بالأسماء، وتعين تلك النسب في مرتبة الإمكان بأعيان الممكنات فرعاً وأصلاً، جزءاً وكلاً، لأن نسب الألوهية من حيث مصدرها كالتجلي الإلٰهي وحدانية النعت وهيولانية الوصف؛ وتسمى حينئذ أسماء ذاتية لكونها عين الذات، فتعدداتها لا تكون إلا باعتبار متعلقاتها التي هي حقائق المكونات، لذلك كانت الحقائق صور النسب الأسمائية، كما أن الأرواح صور الحقائق، والأشباح المثالية والحسية صور الأرواح.

الفصل العاشر

في قاعدة كشفية يسري حكمها في أمهات المسائل العزيزة

وهي أن كل ما لا تحويه الجهات وكان في قوته أن يظهر في الأحياز أعني

غير الجسم والجسمانيات من الفلكيات والعنصريات التي في ضمن محدد الجهات، وذلك أعم من أن يظهر بنفسه كالحق تعالى أو بغيره كغيره من المعاني الغيبيات والحقائق الكليات وكالملائكة والجن من الروحانيات، وكالكُمَّل من الأناسي والمتروحنين، فحكمه أنه إذا ظهر بنفسه بلا واسطة شرط وجود خارجي كما سلف، أو توقف ظهوره على شرط أو شروط كذلك.

ثم اقتضى ذلك الظهور النفسي أو الشرطي انضياف وصف إلى ذلك الظاهر كالإمكان بوجه واحد في العقل الأول الذي ظهر الوجود فيه بلا واسطة أو انضياف أوصاف كالأحكام الإمكانية التي فيما بعده بحيث لا يكون شيء من ذلك الوصف أو الأوصاف مقتضى ذاته؛ أي مقتضاه لولا ذلك المظهر، فإنه لا ينبغي أن ينفي تلك الأوصاف مطلقاً عن ذلك الظاهر الموصوف، وهو ما لا تحويه الجهات ولا أن يثبت له مطلقاً، بل ينبغي أن يثبت له بشرط أو شروط وينفى عنه كذلك، وهي له في حالتي الثبوت والانتفاء صفة كمال، لأنها من حيث الانتفاء أثر استغناء ذاته وفرط نزاهته وبساطته، ومن حيث الثبوت آيات قدرته وشواهد فضيلة حيطته وصفات كماله، ولكن على شرط قابلية محاله، وإن كانت تلك الأوصاف بحيث لو أضيفت إلى غيره كان ثبوتها مذمة وانتفاؤها محمدة أو بالعكس، فإن غيره لا يقاس عليه ولا بالعكس، لأنه قياس مع الفارق أو بدون الجامع.

أما أنها بالنسبة إلى الحق صفات كمال؛ والمراد بها ما يتناول صفات الأكملية، فلما قال الشيخ قدس سره في «النصوص»: إن للحق كمالاً ذاتياً وكمالاً أسمائياً يتوقف ظهوره على إيجاد العالم؛ والكمالان معاً من حيث تعين الحق في تعقل الحاكم بهما أسمائيان، إذ الحكم عليه بأن له كمالاً ذاتياً يستدعي تعقل ذات الحق بغناه في ثبوت وجوده له عن سواه، ولا شك أن كل تعين للحق هو اسم له، فإن الأسماء عند المحقق ليست إلا تعينات الحق، وأما من حيث انتشاء أسماء الحق من حضرة وحدته هو من مقتضى ذاته، فإن جميع الكمالات التي يوصف بها كمالات ذاتية.

وإذا تقرر هذا فنقول: من كان له هذا الكمال لذاته من ذاته؛ فإنه لا ينقص بالعوارض واللوازم الخارجية في بعض المراتب بمعنى أنها لا تقدح في كماله بحيث يكمل بها كالخالقية بالمخلوق، بل قد يظهر بها في بعض المراتب وصف الأكملية؛ ومن جملتها معرفة أن هذا شأنه، هذا كلامه.

وأما عدم جواز القياس؛ فلأن كل مظهر هو صورة حقيقة مخصوصة ومستند إلى اسم مخصوص من أسماء الله تعالى يكون ظهور أحكام حقيقته ومرتبته فيه كمالاً له، وإن كان بالنسبة إلى من لا يلائمه مذمة ونقصاناً وعدم ظهورها أو الخلل فيها بالعكس، كالهداية للأنبياء والأولياء والكاملين، والشيطنة للشياطين، وكل منهما لكونه كمالاً نسبياً أي بالنسبة إلى خلقٍ مَا لا إلى من يقابله أو يضاده يكون منشأ المحمدة والمذمة خصوصية محله التي منها الملائمة وعدمها، فمن لا يكون له خصوصية الاقتضاء بل يكون بذاته مستغنياً عن الكل وبحسب شروطه مقتضياً للكل؛ يكون كل في محله مقتضى حكمته ودليل قدرته وفضيلة حيطته وآية كماله مع فرط نزاهة جلاله، فالقياس مع فارق علة الخصوصية وعدمها؛ والملائمة أو عدمها قياس مع وجود الفارق أو عدم الجامع.

توضيحه: أن صاحب كمال الحيطة واستيعاب الوجوه للوجود لو لم يوصف بوصف مظهر من مظاهره كان قادحاً في سعة إحاطته، وكان الوصف له كمالاً، غير أن الموصوفية به، لكونه من فضائل الكمال المستوعب، غير الموصوفية لا بذلك الوجه، والمتغايران حكمهما من حيث الغيرية متغايران، فالمتصف بخصوصية النسبة لو قيس على المتصف به بمقتضى الإحاطة الكمالية أو بالعكس، لكان قياساً مع التفاوت الفاحش في المعنى المؤثر، بل كان من جملة الأقيسة التي يسميها الأصوليون بفساد الوضع، ومثاله شرعاً: أن ضرب اليتيم من حيث اليتم يتفاوت مدحاً وذماً بحسب التأديب والتعذيب، لا من حيث القادر عليه، كما قال الشاعر:

حليم إذا ما الحلم زيّن أهله   مع الحلم في عين العدو مهيب[1]

فإن كلاً من الحلم وعدمه كمال من حيث القادر شرعاً وعقلاً؛ لأنه حكم الاسم «العدل» الذي محتد الجمعية الإلٰهية ومناط الكمالات الإنسانية الروحانية والجسدانية والجمعية بينهما.

تثمير القاعدة وتحرير العائدة منها

وهي من وجوه: **الوجه الأول**: أن من عرفها عرف سرّ الآيات والأخبار التي

---

(1) أحد أبيات قصيدة من البحر الطويل (فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن) للشاعر الإسلامي غريفة بن مسافع العبسي، مجهول تاريخ الولادة والوفاة. (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

توهم التشبيه فلم يقع في ورطتي التأويل لكونه حقيقة من حيث المظاهر والتشبيه لكون الحق منزهاً عنها من حيث غيب أحديته وكمال وجوبه، وهذا مما يبنى على ما مر من الأصل المذكور في النصوص من أن الصفة الذاتية للحق أحدية جمع لا يتعقل وراءه ولا نسبة ولا اعتبار، والتحقق بشهود هذه الصفة ومعرفته تماماً إنما يكون بمعرفة أن الحق في كل متعين قابل للحكم عليه بأحكامه، مع العلم بأنه غير محصور في التعين وأنه من حيث هو غير متعين خال ما يحكم عليه بالتعين لقصور الإدراك، هذا هو صورة علم الحق بنفسه، هذا كلامه، وقد علم منه أحكام علية وأصول آلية:

الأول: أن كل متعين من حيث دلالته على من تعيّن بتعيّنه عينه، وإن كان من حيث مفهوم تعينه غيره.

الثاني: أن كل اسم وهو متعين صار بتعينه علامة لما لم يتعين؛ عين المسمى من وجه وغيره من وجه، كما قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفص الإدريسي»: الاسم عين المسمى من حيث الذات وغيره من حيث ما يختص به من المعنى الذي اشتق له.

الثالث: أن كل اسم من حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء؛ ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره، فكل اسم إلٰهي يتسمى بجميع الأسماء الإلٰهية ويُنعت بها، كما نقله في ذلك الفص عن أبي القاسم بن قسي صاحب كتاب «خلع النعلين»، ومنه يعلم ذوق كل شيء في كل شيء وهو للمحمديين خاصة، كما مر.

الرابع: أن المتعينات من حيث الذات الأحدية واحدة، وهذا شهود المفصل في المجمل والكثرة في الوحدة، ومن حيث معانيها الخصيصة التي بها تمايزها متعددة، وهو شهود المجمل في المفصل والواحد في العدد.

قال الشيخ قدس سره في «النصوص»: تعقل الحقائق على نحوين: **أحدهما**: تعقلها من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحق، وهو تعقل المفصل في المجمل، كمشاهدة العالم في النواة الواحدة ما فيها بالقوة من الأغصان والأوراق والثمر الذي في كل فرد منه مثل ما في النواة الأولى، إلى غير ذلك.

والآخر: تعقل أحكام الوحدة جملة بعد جملة فيتعقل كل جملة بما يشتمل عليه من الماهيات التي هي صور تلك التعقلات المعددة للوجود الواحد وهذا عكس

الأول لأنه استهلاك الوحدة في الكثرة. تم كلامه.

وعلى هذا بنى الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفصوص»: أن المصطفين الذين أورثوا كتاب الجمع والوجود ثلاثة، فالظالم من عدد الأحد بشهود تكثيره، فله الضلال والحيرة المطلوبة أبد الآباد، إذ كماله رفع العين من البين لكثرة الأين، فقد نظر هذا العبد الأوحد إلى أحدية عين من عبد وعبد، فظلم جمع الألوهية بتفريقها وظلم نفسه بتضليلها وتحييرها في صور الفرق الحجابي؛ ولكن لنفسه حيث ما حصر الألوهية في الوحدة؛ كما لم يحصرها في مظهر، بل حار في الجميع بين كثرة النسب ووحدة الذات.

فالظالم على هذا هو المصطفى الذي أعطى الحق في كل حقيقة حقه.

والسابق من وحد العدد وحصر الألوهية في الوحدة المقابلة للكثرة، ولا شك أنهم المقربون إلى جمع الأحد، والمنزهون عن شتات العدد.

والمقتصد الجامع بين الشهودين: أعني شهود الكثرة في الأحد وشهود الواحد في أعيان العدد، أي كثرة النسب العدمية في الوجود، وبين وحدة الذات في الإلٰه والمألوه، وتأويل هذا الوجه في «النصوص»: الرحمة، والغضب، والمكر، والاستهزاء، والاستواء ببعض معانيه، واليد، والوجه، والقدم، والمرض، والسرور، والتبشيش، والتردد، والصورة، وغير ذلك. وكل هذه مما لا يحتاج إلى التأويل كما ذكروه ولا يفضي إلى التشبيه كما وهموه إذ بنيت على هذا الأصل.

الوجه الثاني: أن من عرفها عرف تجسد أرواح الملائكة وغيرها كجبرئيل وميكائيل وكونهما يبكيان ويحملان السلاح للحرب، على ما ورد في الحديث، وأن يسع أحدهما أو كلاهما في أيسر جزء من الأرض كحجرة عائشة مع اتفاق المحققين على أن البكاء على الوجه المعلوم عندنا لا تقتضيه نشأة الملائكة وأن الأرواح لا تتحيز، ووجوب القول: بأن الداخل في حجرة عائشة وغيرها من الأماكن المذكورة هو جبرئيل حقيقة، وإلا لزم من المفاسد ما لا يخفى؛ وأقلها ارتفاع الثقة عن قول الرسول ﷺ وآله واختلال أصل الدين والإسلام، وذلك لما مر أنها لا تحويه الجهات وفي قوتها أن يظهر في الأحياز وإن كان بإقدار الحق.

الوجه الثالث: أن من عرفها عرف أن مظهر الاسم الجامع كالإنسان الكامل من القطب وغيره يجوز أن يظهر فيه الكمالات الإلٰهية؛ لكن غير القسم الأول من الأقسام الثلاثة المذكورة في تفسير الفاتحة؛ أعني غير ما يختص بجناب الحق تعالى

كوجوب الوجود والأزلية والإحاطة والنزاهة عن أصل جهة الإمكان، وهي في الحقيقة لله تعالى كوجوب الوجود والأزلية وإن ظهر في الصورة، إذ جمعية الصورة صورة الجمعية، فظهر معنى قوله ﷺ وآله: «**إن الله خلق آدم على صورته**»[1] أو على صورة الرحمٰن أي على صورة الاسم الجامع أو صورة لازمه العلمي الذي هو من حيث إنه له عينه، ومعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفَتْح: الآية 10] لأنك صورته، وهذا أصل له فرط غموض من المذاهب بحيث يوجب ذلك السكوت عنه في بعض المراتب وإن صرح في بعض المواضع بأعجب من هذه العجائب.

تأنيسه[2]: قولهم: الحقيقة ليست من حيث هي واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من المتقابلات، أي الحقيقة المطلقة، ولا يصدق الحقيقة من حيث هي ليست واحدة ولا كثيرة؛ لأن المراد نفي الاقتضاء لا اقتضاء للنفي، فمن شأنها أن يظهر مع كل منها بشرط؛ مع أنها منزهة عن الكل في كل حالة من حيث هي، أي غير مقتضية، فلو نسب كل من المتقابلات إلى الحقيقة المطلقة صدق؛ لأنه صفتها، وليس ما يدل على القصور في بعض الأفراد كالصمم والعمى؛ نقصاناً لحقيقة الإنسان؛ لأنها يتصف بحسب البعض بعدم ذلك القصور، بل التحقيق أن ذلك القاصر إذا ضم إلى الكامل الآخر اقتضى وصفاً فوق الكمال لا نقصاناً ومذمة، كيف وباعتبار أن كلاً منتهى ما يقبله المحل وصف كمال ونعت جمال ويندرج تحته اندراج الجمال في الجلال، وعكسه اندراج الكمال فيهما.

الفصل الأول
للتمهيد الجملي في تصحيح الإضافات
التي بين الذات والصفات

مقدمة في ضبط مسائله

هي: أنّا لما أسلفنا التصديق بموضوعية موضوع علمنا في مقدمات الشروع

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب النهي عن ضرب الوجه، حديث رقم (2612) ورواه ابن حبان في صحيحه، باب ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه: قبّح الله وجهك، حديث رقم (5710) [13/ 18].

(2) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

وبقي تصوره؛ لأنه من المبادىء على ما عرف والتصديق بهليته وثبوته؛ لأنه من أجزاء العلم عند الجمهور بناء على أن إثبات أحكام الشيء فرع ثبوته ومن المسائل عندنا كما سلف، وكان الغرض الحال عرض كيفية الارتباط بينه وبين الصفات؛ ناسب طور التحقيق أن يبين هنا تصور وجود الحق لأنه الموضوع والإشارة إلى هليته؛ لأنه أول المسائل عندنا.

ثم كيفية هليته من الوحدة الكاملة ليتضح كونه مبدءاً حقيقياً لكل كثرة، إذ المتعدد مسبوق بالواحد.

ثم إن إدراك الموضوع بأي وجه إمكانه.

ثم كيفية نسبة الوجود إلى ذات الحق وحقائقه الصفاتية والحقائق الكونية وما معناه بكل اعتبار.

ثم الفائض الأول الذي يصح كونه واسطة بينه وبين الكثرة.

ثم إن ذلك الفائض نسبته إلى جميع المخلوقات على السواء.

ثم بماذا ناسب الأول؛ فصح فائضاً غير مخلوق، وبماذا ناسب المخلوقات حتى ترتبت عليه، وقد اختلف ثمراته قرباً وبعداً وقوة وضعفاً وشرفاً ونقصاً؛ معللاً ذلك باختلاف استعدادات القوابل، وهذا لا علة له، لأنها غير مجعولة.

ثم أي مرتبة تنبع منها الكثرات؟

ثم كيف يتميز اعتبار مبدئية الحق تعالى عن اعتبار وحدته وغناه مع ثبوته في الحالين؟

فهذه عشر مقامات:

المقام الأول
في الإشارة إلى تصور وجود الحق وهلّيته

وهو: أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه أي وجود الحق هو الوجود المحض وهو الذي فسره الشيخ قدس سره في هذا الفصل في الاعتبار السابق على اعتبار مبدئيته فقال: وهو كونه وجوداً فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركّب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت.

فأقول: معنى الوجود البحت: الوجود المطلق، أعني ما لا يعتبر فيه قيد أصلاً

وإن احتمل أن يؤخذ مع القيود وعدمها؛ وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قيد بالإطلاق، أعني المجرد عن القيود المأخوذ بشرط، لأن المحض هو الخالص من كل شيء وهذا الوجود خالص من كل اعتبار وقيد.

أما قولنا: لا اختلاف فيه، فإما إشارة إلى هذا التفسير بمعنى لا قيد فيه أصلاً، إذ القيود منبع الاختلاف ومستلزمها، فحيث لا لازم وهو الاختلاف فلا ملزوم وهو القيد فعلى هذا يكون صفة كاشفة لإطلاقه التام حتى عن قيد الإطلاق.

وإما إشارة إلى هليته، إذ قيل معناه: لا اختلاف في ثبوته، وذلك لأن في الوجود موجود؛ أو في ثبوته ثبوت مطلق الوجود؛ أو لا اختلاف في وجوده، أي من حيث الحقيقة وإن اختلف فيه من حيث الظاهر.

وذلك لأن القوم بين محقق قائل بأن الوجود موجود بوجود هو عينه، وسنبرهن عليه بوجوه، وبين أهل نظر قائل: بأن حقيقة الحق وجوده الخاص وهي موجودة فكذا هو، ومتى وجد المقيد وجد المطلق المحمول عليه بهو هو. **فقولهم**: بأن المطلق معقول ثان خطأ فاحش، تعالى الله عما لا يليق به، وبين متكلم قائل بأن الوجود عين كل موجود كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، فذلك كما مر، أو صفة زائدة في الكل؛ لكنه يخالف سائر الصفات بأن وجود سائر الصفات بوجود موصوفها وهذه صفة إنما يوجد الموصوف بها، وإلا لكان موجوداً قبل وجوده، ولا ريب أن سبب الوجود موجود، فالوجود موجود.

تأييده بالبرهنة على أن الحق أعني واجب الوجود الموجد لكل المخلوقات هو الوجود المطلق؛ وهي من وجوه:

البرهان الأول

أنه لولاه، فإما أن يكون العدم أو المعدوم أو الموجود أو الوجود المقيد.

والأَوَّلاَن باطلان، لأنها تؤثران ببديهة الصبيان والمجانين والحيوان، وقول أهل النظر: عدم المعلول لعدم العلة؛ معناه: عدم التأثير لا تأثير العدم، أي الواقع عند عدم العلة عدم المعلول، فاللام مجازي كما في: لِدُوا للموت، وابنوا للخراب. غير أن التَّرتبين متعاكسان للفرق بين سببي الفاعلية والغائية، أو نقول من الأول، لأنهما لا يؤثران في الوجود كما هو المبحث.

وأما **الثالث** وهو الموجود: فلأن موجوديته بالوجود الذي هو غيره، لأنه إما

صفة الموجود كما هو النظر القاصر لأهل الظاهر أو الموجود صفة الوجود كما هو ذوق التحقيق، وكل ما موجوديته بالغير لا يكون واجب الوجود.

لا يقال: الوجود عين للموجود، إما مطلقاً كمذهب شيخي المتكلمين أو في الواجب فقط كمذهب الحكيم فلا يلزم من توقف موجودية الواجب على الوجود توقفه على غيره، كيف والسببية حينئذ اعتبارية، إذ لا حقيقة لها بين الشيء ونفسه، كما يقال: قائم بذاته.

لأنا نقول تارة جدلاً: أن مذهب شيخيهم مبني على الاشتراك اللفظي للوجود وهو باطل قطعاً؛ بيّن في موضعه بعدم زوال مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته وبكونه مورد التقسيم المعنوي. ومذهب الحكيم يبطله قوله: بأن مطلقه مفعول ثانٍ، إذ وجد حينئذٍ ما يحاذي به في الخارج؛ وأن مخصص الوجود الذي هو عين الواجب إن كان ذاتي الواجب كان مركباً وإلا كان عين الواجب هو معروض التخصص، فكان حقيقة الواجب الوجود المطلق لا كما قال، هذا خلف.

لا يقال: خصوصيته بعدم الاقتران بماهية ما، فيكون حقيقة الواجب الوجود المجرد لا المطلق عندهم، ثم القيد العدمي لا يفيد التركيب الوجودي.

لأنا نقول: معروض التخصص هو المطلق، وقد مر أن الماهية المجردة لا وجود لها بالاتفاق، والحق موجود بالاتفاق. وأيضاً المجردة ضد المخالطة ومباينها؛ والقيد العدمي يفيد التركيب في العقل وإن لم يفده في الخارج والحق منزه عنهما. وأيضاً الشيء لا يؤثر في ضده ومباينه، وأن الوجود لما أمكن أن يكون عين الموجود، فقد صح ثبوت الوجود للوجود، وسيجيء أنه مستلزم لما عليه أهل التحقيق: أن الحق عين الوجود المطلق.

وأخرى تحقيقاً: أن الوجود له معنيان: **أحدهما**: خلاف العدم ونقضيه، وهو اسم، ويسمى الوجود الحقيقي. **وثانيهما**: مصدر وجد؛ يستعمل بمعنى الموجودية، أعني كون الشيء له الوجود الأول أو موقعه أو محله، ويسمى الوجود الإضافي كمضروبية الشيء، فإنها ليست عين الضرب وإلا صح إسنادها إلى الضارب، بل التحقيق: إن الضرب نسبة بين الضارب والمضروب، والنسبة نسبة إلى منتسبيها، ونسبة الضرب إلى الضارب يسمى ضاربية، وإلى المضروب يسمى مضروبية، وكل منهما يسمى حاصل المصدر لا مصدراً فالموجودية منتسبة بالوجود بالمعنى الأول وحاصلة منه؛ كالمضروبية بالضرب وهي الحاصلة للمخلوقات.

والأول ليس إلا لما له الوجود من ذاته بل عينه وهذه نكتة من تأمل فيها تنبّه على منشأ الأغلاط المضلّة من المتفلسفين المتحذلقين تحت البطلة.

وأما الرابع، وهو الوجود المقيد: فأما إن كان الواجب كلا الأمرين فكان مركباً، أو الوجود فهو المدعى أو القيد فالوجود معروضه أو عارضه، فإن كلام الواجب وهو القيد هو المعروض: كان وجود الواجب معلولاً في الخارج، إذ الكلام في العروض الخارجي، فيكون هو ممكناً وعلته متقدمة بالوجود كما مر من شأن العارض الخارجي، ويلزم منه محالات سنعدها. وإن كان القيد وهو الواجب هو العارض: كان نفس الواجب محتاجاً ومعلولاً في الخارج، لأن العروض خارجي فيلزم الخلف وإمكان الواجب.

البرهان الثاني

أن حقيقة الحق تعالى لو لم يكن الوجود المطلق؛ فإما أن يكون الوجود الخاص كقول شيخي المتكلمين والحكماء، أو يكون وجوده زائداً كقول جمهورهم، أعني الزيادة في الخارج، إذ الزيادة في العقل مما يعترف بها القائلون بالعينية، وكل من القولين الأخيرين باطل، فالحق هو الأول.

أما عينية الوجود الخاص: فلأن ما به خصوصية إن كان داخلاً فيه تركب الواجب، وإن كان خارجاً كان الواجب محض ما هو الوجود وهو المطلق والخصوصية صفة عارضة وقد مر تحقيقه ثم لا بد من امتيازه في ذاته، لا جائز أن يكون امتيازه بعدم المقارنة، وإلا لم تقارنه الخصوصية العارضة كما هو زعمهم فتعين أن يكون امتيازه بعدم اعتبار المقارنة وهو المطلق المطلوب.

وأما زيادة الوجود في الخارج: فهذا مع شهرة بطلانه واستلزامه المحالات من تقدمه على الوجود بالوجود في الخارج وتعدد وجوداته والمفروض وحدته؛ بل عدم تناهي الوجودات المحققة في كل موجود؛ بل إذا نسب إلى جميع الوجودات الخارجية؛ يلزم عدم الوجود له في ذاته وحصوله بمخلوقه وتأثير المعدوم في الوجودات، نقول فيه: لا جائز أن يكون كل من العارض والمعروض الموجودين في الخارج واجباً؛ وإلا تعدد الواجب، وأيهما كان ممكناً جاز عدمه، وكل من جواز عدم الماهية والوجود ينافي الوجوب، إذ لا يتحقق إلا بهما.

فإن قلت: كل منهما واجب بمعنى آخر؛ فالماهية واجبة لذاتها أي لنفسها

والوجود واجب لذاته، وهي الماهية لاقتضائها إياه.

قلت: هذا اجتهاد في صدق الواجب لذاته على كل منهما بكل من الاعتبارين، والصادق بكل الاعتبارين إن كان هو الواجب المطلوب؛ فقد تعدد؛ وإن كان المطلوب هو الواجب بأحد الاعتبارين: فبالاعتبار الآخر كان ممكناً وجائز الزوال في نفسه وفيه المحال المذكور.

البرهان الثالث

أنا لا نشك أن الصور آثار المعاني والحقائق مؤثرة فيها ولو باعتبار النسب الأسمائية المتعينة بحسبها يدل عليه استدلال الأطباء بالأعراض على الصحة والأمراض، واستدلال الصيدلي بالألوان والطعوم وغيرهما على طبائع الأدوية والطعوم، واستدلال علماء الفراسة بالحلى على الأخلاق والأمزجة والأعراق، والوجدان أدل دليل على أن الحركة الظاهرة للباعث الباطني أعم من أن يشعر ببعثه المتحرك أم لا. وإذا تقرر أن الحقيقة هي المؤثرة في الصور كان الآثار العامة مستندة إلى الحقائق الشاملة، فإذا أردنا أن نطلب الحقيقة المؤثرة في جميع الموجودات تعيّن أن يكون حقيقة شاملة لها، ولا ذلك إلا حقيقة الوجود المطلق وهو المطلوب.

البرهان الرابع

أن الوجود المطلق موجود لصدق قولنا: الوجود موجود، إما بصحة حمل الشيء على نفسه وإن كان غير مفيد أو بالذات، لأن الماهيات غير مجعولة، أو بالضرورة، لامتناع سلب الشيء عن نفسه من حيث أخذه ذهناً أو خارجاً أو مطلقاً.

لا يقال كما قال في المواقف والمقاصد: سلب الشيء عن نفسه جائز عند عدمه لصدق السلب بعدم الموضوع.

لأنا نقول: هذا غلط فاحش ناشىء من عدم الفرق بين أخذ الموضوع مطلقاً وبين أخذه موجوداً، والفرق قطعي، وإلا لم تكن الماهيات المعدومة ماهية ممكنات كانت أو ممتنعات، وأيضاً لم تتحقق القضية الذهنية ولا الطبيعية، ولزم من انتفاء المقيد أعني الماهية المخلوطة انتفاء مطلق الماهية وغير ذلك من المفاسد.

أو لأن موجودية كل موجود بالوجود كما مر، وسبب الموجودية موجود باتفاق مثبتي الصانع وببديهة الصبيان أو الحيوان كما مر بخلاف سبب المضروبية

فإنه ليس بمضروب، لأن معنى المضروب من وقع عليه الضرب؛ لا ما له الضرب، ومعنى الموجود ما له الوجود.

فهذه الأدلة الأربعة قائمة على أن الوجود موجود، وما ذكره البهشتي من لزوم التركيب فيما هو الموجود ظاهر المنع، لأن التركب في مفهومه لا يقتضي التركب فيما صدق عليه؛ وإلا لم يصدق على البسائط أصلاً؛ فلم يصدق على المركبات أيضاً، لأن موجودية المركب يلزمها موجودية البسائط، نعم! يقتضي مفهومه أن يكون الموجود أي ما له الوجود غير الوجود؛ لكن عقلاً، لامتناع موضوعية الشيء لنفسه لا خارجاً لشموله ما له الوجود الغير الزائد كما سيجيء.

ثم نقول: وكل موضوع له المحمول فالوجود له الوجود؛ وكل ما له الوجود موجود.

ومما يدل عليه اتفاق شيخي المتكلمين والحكماء أن وجود الواجب عين ماهيته، وماهيته موجودة، فكذا هو. وذلك لأن معنى الموجود ما له الوجود، لا من صدر عنه الوجود بخلاف الكاتب فرضاً وإلا لم يصدق على المخلوق، ولا ما وقع عليه الوجود كالمضروب مثلاً وإلا لم يصدق على الخالق.

فإن قلت: الذي اتفقوا عليه أن وجوده الخاص عين ماهيته لا الوجود المطلق، فلا يلزم إلا أن يكون الوجود الخاص موجوداً.

قلت: بعدما ثبت وصح بالبرهان النير أن الوجود المطلق يصدق على الوجود الخاص الواجبي الذي هو عندهم عين الحقيقة الموجودة، وكل ما يصدق على ما هو عين الوجود بهو هو؛ فهو موجود، فالمطلق موجود.

ثم نقول: لا شك أن الوجود للوجود ضروري، لما مر أن الماهيات غير مجعولة وأن سلب الشيء عن نفسه ممتنع، فإنه ذاتي له لما قيل: كل حكم ثبت لشيء بواسطة أم ثبت لذلك الأمر بالذات كقدم القدم وحدوث الحدوث وتعيّن التعيّن وغيرها فكذا وجود الوجود ذاتي بلا علة، ولأن ذات الشيء لا يعلل ثبوتاً كما لا يبرهن عليه إثباتاً، ولما نقلناه فيما مر عن المحقّق الطوسي قدّس سرُّه: أن كل ماهية وجودها عينها فهي واجبة لذاتها، وكل ما وجوده ضروري فهو واجب، ثم لا واجب إلا هو، لامتناع تعدد الواجب، وهذا برهان يمكن أن يستنبط منه براهين عديدة عزيزة.

البرهان الخامس

أن الوجود المطلق لو لم يكن موجوداً كان معدوماً، وإلا كذب أجلى البديهيات فارتفع الثقة عن العمليات لكن المعدوم وإن كان بمعنى المتصف بالعدم لزم اتصاف الوجود بالعدم واجتمع النقيضان، وإن كان بمعنى المرتفع رأساً؛ فالوجود المطلق لو ارتفع ارتفع كل وجود حتى الواجب، كما أن الإنسانية المطلقة لو ارتفعت ارتفع كل إنسانية فلم يبق إنسان، وارتفاع وجود الواجب ممتنع، فكذا ارتفاع الوجود المطلق، وكل ما ارتفاع وجوده ممتنع فوجوده واجب لما تبين في العقليات.

لا يقال: فيه شكان، **الأول**: أن الواجب بالذات الذي هو المبحث ما يمتنع ارتفاع وجوده لذاته؛ وها هنا ارتفاع وجود الموجود المطلق؛ لكونه مستلزماً لارتفاع وجود الواجب، فإن المطلق لازمه؛ وارتفاع اللازم ملزوم ارتفاع الملزوم، فهو كامتناع ارتفاع العقل الأول الذي هو لازم الواجب بالذات عندهم، ولا شك أن وجوبه بالغير لا بالذات.

لأن جوابه: أن ارتفاع الحقيقة الكلية التي هي ذات الأفراد ومقومها؛. عين ارتفاع الأفراد التي من جملتها وجود الواجب، إذ الفرق بين الذاتي واللوازم الآخر فيما ذكروا أن رفع الأفراد عين رفع الماهية بخلاف رفع اللوازم الأخر، كالعقل الأول للواجب، فتبين الفرق وحصحص الحق.

الثاني: النقض بمطلق التعين؛ فإن ارتفاعه يوجب ارتفاع تعيّن الحق الذي هو عين الحق كما علم فيلزم أن يكون مطلق التعيّن حقيقة الحق وليس كذلك، بل التعينات مجالي تنزلاته.

لأن جوابه: أن تعيّن الحق نسبة فكونه عين الحق، معناه أن لا وجود له إلا وجود الحق، لا أن له وجوداً حقيقة هو عين وجود الحق كما للوجود.

فإن قلت: فكذا كل تعيّن نسبة؛ فيكون عين المتعين بذلك المعنى، فما الداعي إلى الفرق بين تعين الحق وتعين غيره.

قلت: هو أن لتعين ما يسمى غيراً باعثاً على اعتباره كاجتماع الحقائق حساً أو مثالاً أو روحاً بخلاف تعيّن الحق الأحدي أو الواحدي.

أما **الأول** فهو صورة علمه بنفسه، وفسرها الشيخ قدس سره بكونه غير متعين في نفسه وقابلاً أن يحكم عليه بحكم كل متعين بحسب كل تعين مع كونه في نفسه

غير متعين حال الحكم عليه بذلك، وهذا إنما يلحقه في مرتبة التعين الأول الذي هو الحد الفاصل بين كمال الإطلاق حتى قيد الأحدية وبين ما اندرج تحت الشهادة، إذ قبله لا حكم عليه ولا وصف له لا بالأحدية ولا بعدمها.

وأما الثاني: فباعتبار اتصافه الإحاطي بجميع الكمالات الجمالية والجلالية، فمعنى واحديته وتعينه بها أن لا تعدد في مجموع له أحدية جمعية لا يتصور ورائها وصف ولا مرتبة، فهذان التعينان له لا يتوقفان على ملاحظة الغير الباعث على اعتبارهما لإمكان اتصافه بهما ولو لم يتحقق الغير.

فإن قلت: هذان التعينان المسميان بالتعين الأول والثاني عند القوم نسبة كما مر، فمعروض النسبة خال في نفسه عنهما. وأيضاً فهل له تحقق بدونهما فضلاً عن غيرهما وقد قيل: لا تحقق للعام بدون أحد خواصه؟ أو لا تحقق له بدونهما، فكيف صح نفي الشيء أي الوجود المطلق عن نفسه؟ وفيه من المحالات السالفة.

قلت: كل ما له ماهية وهوية غير الوجود لا يتصور مقارنتها للوجود إلا بالتعين، لأن تلك المقارنة بعين الوجود بخلاف ما لا ماهية له غير الوجود، فإنه في نفسه واتصافه بالوجود منزه عن التعيّن لعدم احتياجه إلى غير ذاته لأن ذلك الاحتياج هو المنبع للحاجات والمحتد للتعينات. فقوله: لا تحقق للعام. . . إلى آخره، إنما يتصور في القسم الأول ويتعالى القسم الثاني عن ذلك، فعند تحقيقه كما ينبغي يتحقق كون الحق تعالى واجباً وجوده أزلياً أبدياً ومستغنياً عن مطلق التعين، وعدم منافاة ذلك توقف ظهور بعض كمالاته الأسمائية على بعض التعينات الكلية أو الجزئية التي هي شؤونه وأوصافه ومقتضيات ذاته؛ لكن بحسب شروطها للمظهرية وتتسلق بذلك إلى التحقيق بالتوحيد الذاتي والأسمائي والأفعالي إن وفقت.

واعلم أن المنكرين أن حقيقة الحق هي الوجود المطلق من أهل النظر والمتكلمين لهم شبه جمعها في «شرح المقاصد» وارتضاها، ولا بد من دفعها، رفعاً لتردد الضعفاء وتنبيهاً لمن يزعم بعد التباهي بها التناهي في رئاسة الحكماء والعلماء؛ إنه لم يكد يحوم حول معرفة حقائق الأشياء، فَعِياذاً بالله من الجهل المركب فضلاً عن المباهاة باللفظ المرتب، اللهم عفواً وغفراً ولا تكلنا إلى أنفسنا كشفاً وستراً، ولا تبتلنا بما لا ترضاه سراً وجهراً، وأصلح لنا شأننا فكراً وذكراً.

الشبهة الأولى: أن المطلق لا تحقق له إلا في الذهن، والواجب من يجب وجوده في الخارج.

جوابها: ما مر في الأمهات: أن الحق وجود الكلي الطبيعي في الخارج لوجود أحد قسميه وهو المخلوط، وقد اندفع ثمة شبه منكريه.

فإن قالوا: الموجود هو الهوية لا الماهيات الكلية.

قلنا: الهوية هي الماهية مع التشخص، والتشخص نسبة اعتبارية، فلم يبقى متحققاً إلا معروضه.

لا يقال: الموجود ما به التشخص، إذ الهوية الموجودة هي الانضمامات.

لأنا نقول: ما به التشخص له ماهية والفرض أنها غير موجودة، فبقي تشخصه والانضمامات نسب اعتبارية؛ فليست عين الهوية الموجودة، بل لها مدخل في ذلك. والتحقيق أن الوجود للموجود بحسب مرتبته والماهيات والهويات نسبة وصفاته التنزلية من الكلية والجزئية.

الشبهة الثانية: أن لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، فلا يتحقق إلا في ضمن غيره وهو محال.

جوابها: بعد أن يدفع ورود السؤال الأول؛ ما مر أن الموقوف تحققه على تخصيص وتقييد بخصوصية ما؛ هو الذي له ماهية أو هوية غير الوجود؛ فلا يتحقق إلا بمقارنة ماهيته أو هويته بوجوده، أما الذي وجوده عينه فوجوده ذاتية وواجب له؛ وعدمه سلب الشيء عن نفسه، وقد ظهر امتناعه؛ فكيف يتوقف ذات مثل هذا على شيء ولو على التعين الأول الأحدي الجامع بالنسبة إلى الحق؟ نعم! يمكن أن تتوقف هويته من حيث كمالاته الأسمائية على المظاهر ولكن بالشرطية لا بالعلية.

وجملة الكلام فيه: أن الحق أن الذات المطلق إما أن تتوقف على تحقق صفاتها وأحوالها المشخصة بدون عكسه أو بالعكس كذلك، أو لا توقف من الطرفين أو لكلٍ توقف على الآخر من وجه.

فالأول: بين الاستحالة، لأن توقف تحقق الذات على تحقق أحوالها دور ويقتضي أن تكون الذات والحال على عكس المفروض.

والثاني: يقتضي أن تتعين الماهية قبلها تعيناً شخصياً فلا يكون كلية هذا خلف.

والثالث محال، لأن الوصف والحال ما يكون تبعاً في الوجود، وسره: أن عدم التوقف من الطرفين بل من أحدهما يمنع سريان سر الجمع الأحدي الإلٰهي؛ فلا يوجد.

فالحق هو الرابع وهو أن تتوقف الأحوال على الذات في انتساب الوجود؛ والماهية على الأحوال في التعين.

لا يقال: فتوجد الماهية قبل التعين.

لأنا نقول: نعم! في ما وجودها عينها، أما في غيره، فإنما يلزم لو لم يكن أحد التعينات لازمة؛ وتقدم الذات فيه تقدم بالذات كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم ولا يلزم من عدم وجود الملزوم بدون لازمه توقف عليه كالثلاثة بدون الفردية والجسم بدون التحيز وهذه النسبة هي السارية فيما بين الهيولى والصورة، والجوهر والعرض في الشخص، فإنها سر سريان وجود الحق في المظاهر، فإن تقيده الذي تنزل به من كماله الذاتي الإطلاقي إلى الحقائق العلمية التي هي بالنسبة إلى ذاته عينه المجعولة حسب استعداداتها صوراً وأعياناً ظاهرة يتوقف بوجه الشرطية على نسبة الأسمائية، فالتوقف ولو بالشرطية إنما هو لبعض أسمائه وصفاته على البعض لا لذاته المطلقة الغنية عن العالمين فافهم؛ تسلم عن ورطتي مجرد التشبيه والتنزيه.

الشبهة الثالثة: لو كان الوجود المطلق واجباً لكان كل وجود واجباً حتى وجود القاذورات والخنازير والحيات، تعالى الله عما لا يليق به.

جوابها: ما مر أن الوجود الإضافي لحقائق الممكنات بمعنى الموجودية، أي نسبة خاصة إلى الوجود الحق لا عينه، ولا يلزم من وجوب الشيء في ذاته وجوب انتسابه إلى شيء مخصوص.

فلا يرد أن الجواب إذا كان مقتضى الذات كان لازمه؛ فأينما وجد وجد معه. لأن مقتضى الذات تحققه في نفسه أو في الجملة، لا تحققه من حيث النسبة المخصوصة، كما أن حقيقة الجسم يقتضي تجسماً ما وتميزاً ما، فهما لازماه، لا المخصوصان.

فالتحقيق: أن المتعدد حسب تعدد الماهية الجنسية أو النوعية أو الشخصية أو العرضية هي الموجودات؛ مجالي نسب الوجود لا نفس الوجود، ثم النسب الأسمائية، **منها**: جمالية لطفية متعلقاتها مستحسنة بالنسبة إلينا، **ومنها**: جلالية قهرية متعلقاتها مستكرهة في نظرنا القاصر لكونها مهلكة أو مؤذية أو غير ملائمة، والكل بالنسبة إلى حيطة قدرته وحكمته وسعة علمه وقوته كمال كما مر في الفصل العاشر.

ألا ترى أنهم أسندوا خلق مثل الحيات والخنازير والقاذورات إليه في الواقع

وإن احترزوا عن سوء الأدب في التصريح بذلك؟ فمثله بعينه الانتساب الذي عندنا إلى أسمائه التي هي مثل القاهر والضار والمنتقم والمذل وغيرها من الأسماء الجلالية، فلا ريب أن بمجموع الجلال والجمال يتحقق الكمال.

الشبهة الرابعة: أن الوجود ليس بموجود، كما أن الكتابة ليست بكاتبه، والسواد ليس بأسود، حتى قيل: مبدأ المحمول من أفراد نقيضه؛ إلا أن يريدوا بقولهم: الوجود موجود: أن الوجود وجود لا أنه ذو وجود، لكن المراد بقولنا: الواجب موجود، هو الثاني لا الأول.

فإن قلت: لو لم يكن الوجود موجوداً لكان معدوماً، ولزم اتصاف الشيء بنقيضه.

قالوا في جوابه: إن الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه؛ بمعنى حمله عليه بالمواطأة، نحو: الوجود عدم لا بالاشتقاق نحو: الوجود معدوم، إذ هو كقولنا: الكتابة ليست بكاتبته.

ولذا قالت الفلاسفة: الوجود المطلق من المعقولات الثانية. وقال مثبتوا الحال من المتكلمين أنه من الأحوال.

وجوابها: ما مر أن الموجود ما له الوجود، لا من صدر عنه كالكاتب، بل التحقيق أن معنى الكاتب أيضاً من له الكتابة لا من صدر عنه، وإلا كان كل اسم فاعل كذلك، وليس كذلك، كالمائت والمتقدم.

وقولنا: ما له الوجود أعم مما له الوجود الزائد وغيره أو الخارجي والعقلي، والوجود ما له الوجود الغير الزائد، لامتناع سلب الشيء عن نفسه؛ فيجب إثباته له، ولذا قالت الفلاسفة: إن وجود واجب الوجود عينه، وكذا الأشاعرة في كل موجود؛ فهم وأكثر العقلاء معترفون بأن الوجود موجود بالشكل الأول القائل إن الوجود عين الماهية الموجودة وكل ما هو عين الموجود موجود؛ وكذا الكاتب بمعنى من له الكتابة؛ ولو غير زائدة صدق على الكتاب بحسب المفهوم الوصفي، غير أن العرف اشتهر بإطلاقه على أحد قسميه وهو ما له الكتابة الزائدة؛ فلا ينافي عموم الحقيقة اللغوية القسمين، فظهر فساد القول بأن الوجود حال أو معقول ثانٍ، تعالى الله عن ذلك، اللهم إلا أن يريدوا انتساب الوجود إلى الماهية، فإنه من الأمور العقلية وبه يقول المحقق.

الشبهة الخامسة: أن الوجود المطلق ينقسم إلى الواجب والممكن والقديم

والحادث، والمنقسم إلى شيء وغيره لا يكون عينه فضلاً عن أن يكون المنقسم إلى الممكن واجباً وإلى الحادث قديماً.

وجوابها: أن الوجوب والإمكان والقدم والحدوث أسماء نسب الوجود، أعني الموجودات، وليست من الأسماء الذاتية، أعني التي نسبتها إلى المتقابلات سواسية، فالتقسيم في الحقيقة لنسبه لا لنفسه.

الشبهة السادسة: أن الوجود يتكثر بتكثر المجالي، والمتكثر لا يكون واجباً إذ تجب وحدته.

وجوابها: أن المتكثر والمتعدد نسبه وشؤونه لا عينه، لما قيل: إن الوجود عند انضمامه إلى الماهيات لا يكون غير الوجود، بل هو هو أبداً، لكن سمي بواسطة الانضمام غيراً فيكون هو في حد ذاته مع جميع التعينات واحداً بالشخص كائناً في كل آن في شأن بل شؤون بواسطة تغيرات التعينات، فاللازم من تعدد التعينات تعدد الموجودات والموجوديات أعني نسب الوجود لا تعدد نفس الوجود.

لا يقال: فلا يكون مطلقاً وكلياً ومشتركاً كما هو شأن الواحد بالشخص حتى لو التزم كليته لا يكون موجوداً في الخارج، فلم يكن واجباً.

لأنا نقول: أجاب البهشتي عنه بأن كونه شخصاً بحسب الخارج، والكلية إنما تعرض له في الذهن فلا منافاة بينهما.

قال: وبهذا يندفع أيضاً ما يقال: لو كان كلياً كان الواجب واحداً بالنوع لا بالشخص، وذلك لجواز أن يكون شخصاً في الخارج؛ واحداً بالنوع في الذهن، وفيه تأمل، لأن تعين الوجود الواجبي في نفسه عينه، فإن كان المتعين بذلك التعين شخصاً لا يتصور كلية ونوعيته ذهناً كتعين زيد وإن كان ذلك التعين نوعياً كلياً لا يكون شخصاً، نعم! تعين حقيقة الجزئي غير تعين ذاته، ولذا كان الأول كلياً والآخر جزئياً، وليس للوجود الواجبي في نفسه إلا تعين واحد هو عينه.

فالجواب الحق ما مر: أن تعيّن ما عدا الوجود إنما هو بمقارنة الوجود لماهية أو هوية وتخصصه بها، أما الوجود المطلق فتعينه عين وحدته ووحدته عين حقيقته؛ وما بالذات لا ينفك ولا يزول، فلا يتصور التعدد والاشتراك إلا في نسبه الجزئية أو الكلية، ونفسه كما هو هو في كل الأحوال، فوحدته في أقصى الكمال حتى لا يتصور في مقابلته كثرة، بل وحدته لأنها عين حقيقته تكون عين الكثرة إذا تحققت؛ والتي تنقسم إلى الجنسية والنوعية والشخصية هي الوحدة العددية المتصورة في

مقابلة الكثرات، ووحدة الحق في ذاته بمعزل عنها فلا يوصف من حيث هو بالكلية والجزئية ولا بالنوعية والشخصية، بل هذه أحوال نسبه العلمية، ولذا لم يكن تعينات سائر الحقائق إلا بأحدها، اللهم إلا أن يراد بالوحدة الشخصية وحدة ذاتية ممتنع الاشتراك في عين تعين موضوعها كالتعين الأول لذات الحق فيتناول أحدية الحق.

يدل عليه ما قال الشيخ قدس سره في «النصوص»: أن إطلاق اسم الذات لا يصدق على الحق إلا باعتبار تعينه الذي يلي في تعقل الخلق غير الكُمَّل الإطلاق المجهول النعت، وهو التعين الأول وأنه بالذات مشتمل على الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب، والأحدية وصف التعين لا وصف المطلق المعين، إذ لا اسم للمطلق ولا وصف، ومن حيثية هذه الأسماء من حيث عدم مغايرة الذات لها نقول: إن الحق مؤثر بالذات، هذا كلامه.

وإنما قال في تعقل الخلق غير الكُمَّل، لأن التعين الأول في تعقل الكُمَّل مطلق بالنسبة إلى كل تعقل لما قال الشيخ قدس سره في موضع آخر منه: وهذا التعقل التعيني وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه فإنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل مطلق وأنه أوسع التعينات وهو مشهود الكُمَّل وهو التجلي الذاتي وله مقام التوحيد الأعلى، ومبدئية الحق يلي هذا التعين، والمبدأ هو مبدأ الاعتبارات الظاهرة والباطنة، والمقول فيه إنه وجود مطلق واجب واحد، عبارة عن تعين النسبة العلمية الذاتية الإلهية والحق من هذه النسبة يسمى عند المحقق بالمبدأ، لا من نسبة غيرها. تم كلامه.

الشبهة السابعة: أنه مقول على الموجودات بالتشكيك، فإنه في العلة أقوى وأقدم وأولى منه في المعلول، ويمتنع أن يكون الواجب مقولاً على غيره بالتشكيك، لأن المشكك يكون زائداً والزائد على حصص الوجود لا يكون عينها.

وجوابها: أن المقولية نسبة الوجود؛ فكما لم يكن التعدد إلا فيها، لم يقع التشكيك إلا فيها، بناء على اختلاف قابليات المتعلقات أو الاختلاف بذاتية الوجود وعرضيته.

قال الشيخ قدس سره في الرسالة الهادية»: ما يقال من أن الحقيقة المطلقة تختلف بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أولى، فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور بحسب استعدادات قوابلها، فالحقيقة واحدة في الكل والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب المقتضى تعيّن تلك الحقيقة.

الشبهة الثامنة: اشتراك الوجود معنوياً بين الواجب والممكنات. قد ثبت بالبرهان النيّر كما مر. فلو وجد الوجود فإما بوجود زائد أو بوجود هو نفسه؛ وأياً ما كان فليس إطلاقه على جميع الموجودات بذلك المعنى، فلم يكن مشتركاً معنوياً، هذا خلف.

وجوابها: أن الاشتراك المطلق بالنسبة الكلية وإلا فذاتها غنية عن العالمين، على أنا لما فسرنا الموجود بما له الوجود أعم من أن يكون زائداً أو نفسه؛ فقد حصل معنى يصح مشتركاً به بين الكل.

الشبهة التاسعة: أن دليلهم في إثبات زيادة الوجود على الماهية بأنّا نعقلها ونشك في وجودها، فالمعقول غير، غير المعقول جار في وجود الوجود، فثبت بذلك أنه ليس عينه.

الشبهة العاشرة: أن مفهوم الوجود وهو الكون العام معلوم لكل أحد، حتى قيل ببداهته، وحقيقة الواجب غير معلومة؛ فلا يكون هو إياها.

وجوابهما: منع تعقل كنه ماهية الوجود فضلاً عن بداهته، ولو سلّم البداهة، فقد قيل تلك في تعقل الوجود نفسه؛ ثم الكون عبارة عن نسبته إلى الكائنات من مجاليه ومظاهره؛ لا عن حقيقته، بل سيجيء في مفتاح الغيب أن قولنا: هو الوجود للتفهيم، لا أن ذلك اسم حقيقي له.

قال الشيخ قدس سره في تفسير الفاتحة: ولا خلاف في استحالة معرفة ذاته سبحانه من حيث حقيقتها لا باعتبار اسم أو حكم أو نسبة أو مرتبة.

ثم قال: والتحقيق الأتم أفاد أنه متى شمّ أحد من معرفتها فذلك بعد فناء رسمه وإنحاء حكمه وتعيّنه واسمه واستهلاكه تحت سطوات أنوار الحق وسبحات وجهه الكريم؛ فيكون حينئذ العالم والمتعلم والعلم في حضرة وحدانيته، رفعت الأشباه والاشتباه وحققت معرفة سر: لا إله إلا الله العزيز الغفار.

فإن قلت: المنفي هنا معرفته بوجه يختص به سبحانه من الإحاطة وغيرها؛ وإلا فيُنَافِيه ما صرح به في مواضع من أن الكُمّل الواصلين يحصل لهم العلم بما في الحضرة العلمية من الحقائق على نحو تعينها في علم الله، ومن جملة تلك الحقائق حقيقة الحق سبحانه، فالواصل بالإرث المحمدي إلى مرتبة كشف الذات ينبغي له أن يحصل له معرفته على صورة علمه تعالى بنفسه؛ يدل عليه ما حكيناه قبل من الشيخ قدس سره من صورة علمه تعالى بنفسه.

قلت: لو حصل ذلك يكون من جملة الصور المخصوصة بالحالة المذكورة في التحقيق الأتم فلا ينافيه. والله أعلم.

تفريع التعريف السابق بالتوصيف اللائق

وفيه فصول

الفصل الأول

لما تحقق أن الحق هو الوجود والوجود ماهيته، وسيجيء أن الماهية غير مجعولة، فالوجود غير مجعول؛ وكل وجود غير مجعول واجب، وكذا انتساب الشيء إلى عينه فالوجود ذاتيه، وكل حقيقة وجودها ذاتها فهي واجبة ووجوبه عينه، لأنه نسبة الشيء إلى نفسه، وكذا تعينه عينه لأنه حضوره لنفسه إذ لا غير، فذلك بتعقل كونه هو هو، وهو وحدته الذاتية وعلمه الذاتي، فالكل عين الذات.

الفصل الثاني

هذه الوحدة لكونها ذاتية لا تركيب فيه لا خارجاً، وإلا فالجزء الخارجي أوجب، ولا عقلاً لأن العقل عاقل ومقيد ولا قيد ثمة، فلا جنس للوجود ولا فصل ولا حد له، وغيره عدم فلا مثل له، ومقابله عدم محض فلا ضد له ولا ند له أيضاً، لأنه المثل المساوي.

الفصل الثالث

ولإطلاقه التام حتى عن قيد الإطلاق ليس له من حيث هو تقيد؛ فلا يختص ببعد أو جهة أو إمارة حسية أو وهمية أو عقلية إلى كنهه ولا بتجرد أو جسمانية أو روحانية ملكية أو غيرها، أو عقلية أو نفسية أو مثالية أو خيالية أو حسية جوهرية أو عرضية قارية أو غير قارية أو زمان أو مكان أو فلكية أو عنصرية أو بساطة أو تركيب أو جمادية أو حيوانية أو إنسانية أو والدية أو مولودية أو غيرها، بل الكل نسب توجهه وأحكام التفاته، وكل من هذه الالتفاتات لأنه نوع قيد له وتنزل عن رتبة غناه الذاتي صفته النسبية ونسبته الاسمية، لكون التعيّن علامة على ما لم يتعين؛ والكل صور تعينات أسمائه وتجليات ذاته بحسبها، فهي من حيث ذاته عينه، لأن التعيّن نسبته؛ وإن كان من حيث متعلقاتها ممتازة امتيازاً نسبياً فكل متعين بتعين هو في ذاته غير متعين حال الحكم عليه بالتعين ولا يفارقه كونه هو؛ وهو التعين الذاتي

والأحدية، وكل وجود يلزمه تعينه بل يكون ذاته يكون أزلياً أبدياً ولكونه مطلقاً كان ولم يكن معه شيء؛ وإلا لتقيد بذلك، ولأنه حال لحوق التعيّن غير متعيّن في ذاته كان الآن كما كان عليه.

الفصل الرابع

ولإطلاقه له المعية الذاتية مع كل موجود؛ وحضوره مع الأشياء علمه بها، والأشياء تعينات تعقلاته، كما أن حقائقها تعقلات تعيناتها، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فعلمه الكلي كلي وبالجزئي جزئي، وبكل شيء على ما هو عليه حتى بنفسه، وعلمه بنفسه عين علمه بجميع المعلومات، فكان جميع علومه كسائر الصفات أزلية التعلقات، كل تعقل شأنه المخصوص في أنه المخصوص، فكانت نسب علمه المسماة كلياتها ماهيات وجزئياتها هويات أزلية غير مجعولة، إذ لا وجود ثمة لغيره ولا جاعل لما في ذاته، ولأن علمه في ذاته الأحدية وحداني النعت هيولاني الوصف؛ كان الاختلاف في نسبه بحسب اختلاف المتعلقات؛ وذلك سبب تبعية علمه للمعلومات؛ لكن غير مستنبط من الأفراد؛ فكان فعلياً لا انفعالياً كعلوم العباد.

الفصل الخامس

ولعدم تقيده بالزمان كانت جميع الآنات حاضرة عنده، ولحضورها يحضر ما فيها، فجميع الموجودات بوجودها وأحوالها المنقسمة بالنسبة إليهم إلى السابقة والحاضرة واللاحقة ونسب ما بينهما حاضرة عنده، فلو اعتبر في كلامه أو أفعاله تقيد بزمان أو مكان أو حال كان باعتبار حال الغير من المخاطبين وغيرهم.

الفصل السادس

ولأنه لإطلاقه وسع كل شيء رحمة، أي وجوداً، وعلماً، فلا يمكن وقوع ما يخالفه، وصح سر القدر وصح تبعية الإرادة لعلمه، كما تبعتها القدرة بإظهار ما عينته الإرادة؛ وبمقارعتهما يظهر الكلام والتأثير والإيجاد، وهو تعيّن الوجود بحسب كل نسبة علمية هي حقيقة من الحقائق بصورة تقتضيها تلك الحقيقة، وهو معنى سريان الوجود وتخصصه ونشره وانبساطه ورشه، وهو الخلق والإيجاد مطلقاً، والإبداع والاختراع لما لا مادة له ولا مدة له؛ غير أن الإبداع يناسب القدرة،

والاختراع يناسب الحكمة. ثم التكوين لما له مادة بلا مدة، والإحداث لما له هما، هذا عند أهل النظر، وفي طور التحقيق التكوين شامل للكل، لأن لكل مخلوق فيه مادة وصورة مخصوصة أو غير مخصوصة بحسب اقتضاء مرتبته، وإذا كان التعين الوجودي صورة التعين العلمي؛ فما لم يتعلق العلم بوقوعه لم يقع، وما أبى العلم عن وقوعه استحال وامتنع، وما تعلق بوقوعه وجب لما توجه إليه الإرادة والقدرة والكلام، وانتظم أمر الكون بهذا النظام.

الفصل السابع

ولأن علمه الشامل بالعواقب والأوائل جزم لا تردد فيه، حكمه حتم جف به القلم، وانقسم الأمر بين وجوب الوجود والعدم، لا لأن ذاته موجب، فإنه غني عن كل الحاجات، وموجب؛ وبذلك الغنى اختص بالقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم.

الفصل الثامن

ولأن وجود كل موجود له حقيقة ورتبة؛ وللمظهر مجازه لا حقيقته، فكل نعمة فضل منه، لأنه عنوان جماله، وكل نقمة عدل منه، لأنه تبيان جلاله وكل منهما برهان كماله، غير أن توزع الحاصل حسب استعداد القابل، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن لا فلا يلومن إلا نفسه، وكل ميسر لما خلق له.

المقام الثاني

أن الحق تعالى واحد وحدة حقيقية لا يتعقل في مقابله كثرة

والكلام فيه يستدعي تقديم مقدمات:

المقدمة الأولى

أن التوحيد في اللغة التفريد، وفي اصطلاح أهل الذوق هو العلم بتفريد الوجود المحض على وجه ينطوي المباديء والترتيب في عظمته القيومية.

ومعنى عظمته: إحاطته بكل شيء وحضوره عنده وغاية قربه منه، لأن الوجود يساوق الشيئية فلا يتحقق شيء دونه، أعني أن الوجود العيني يساوق شيئية الوجود، والوجود العلمي يساوق شيئية الثبوت، فلبيان الأول: ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا

مَّذْكُورًا﴿١﴾﴾ [الإنسان: الآية 1]. ولبيان الثاني: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ﴾ [النحل: الآية 40] وأما مدعي التفريد بدون العلم والوجود وهما النسبتان الباطنة والظاهرة للنور فمكابر عقله.

ومعنى القيومية: دوام القيام وعدم تعلق الوجود بغيره، بل تعلق غيره به بالعلية مطلقاً، ولذا قيل: القيوم هو القائم بذاته والمقيم لغيره، فمعنى المبالغة أثر في التعدية كما في الظهور.

المقدمة الثانية

في أقسام الوحدة من الذاتية والوصفية والفعلية باعتباراتها المشتمل بيانها على ثلاثة مشاهد بعضها فوق بعض، وهي ما ذكره الشيخ في فك ختم الفص الهودي الأحدي: أن للوحدة ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: اعتبارها من حيث هي هي، فلا تغاير الأحدية بل عينها وليس نعتاً للواحد وهي مراد المحققين الراسخين بالأحدية الذاتية، ولكل شيء أحدية ذاتية من حيث عدم مغايرة كل شأن إلهي لذات الأحد.

المرتبة الثانية: اعتبارها من حيث كونها نعتاً للواحد ويسمى بوحدة الصفات والنسب والإضافات؛ وينضاف إلى الحق من حيث الاسم الله الذي هو محتد الصفات ومشرع الوحدة والكثرة المعلومتين للجمهور.

المرتبة الثالثة: اعتبارها من حيث الأحكام اللاحقة التي هي على نوعين:

نوع من الأحكام يتعقل في الوحدة وظهوره موقوف على شرط أو شروط؛ مع اشتمال الوحدة عليها بالقوة.

والنوع الآخر لا تشتمل عليها الوحدة، وإنما يلتحق من أمور خارجية مخرجة عن معقولية صرافة وحدتها، كقولنا: الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وهذا هو مبدأ التعدد النسبي أو الوجودي وهي المضادة للكثرة وتختص بمرتبة الأفعال، كوحدة الفعل والفاعل مع كثرة محاله، وأنها الخصيصة بذوق هود عليه السلام حيث قال: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم﴾ [هود: الآية 56] والسر فيه عدم اعتبار الوسائط والأسباب، فلهذا أضاف الأخذ إلى الهوية التي هي عين الذات ولم يذكر يداً ولا صفة ولا غير ذلك في قوله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هود: الآية 56] وهو مشهد المتوسطين من المحققين، فإن مقتضى ذوقهم أن الوسائط معدات لا

مؤثرات، وكل فعل أثر الحق أصله واحد لكن يكتسب من المحال تعدداً تتبعه كيفيات نافعة أو مضرة عاجلاً أو آجلاً يعود أثره أعني النفع والضرر تارة على الإنسان من حيث روحه، وأخرى من حيث جسمه وطوراً من حيث صورته ونشأته وآخر من حيث المجموع.

وثمة صنف أعلى وذوقهم: أن الفعل الوحداني الإلٰهي المطلق عن الوصف في الأصل تعينه بالتأثير والتأثر التكيفي؛ إنما يكون بحسب المراتب التي يحصل منها جملة من أحكام الوجوب والإمكان في قابل لهما، فإن ظهرت الغلبة لأحكام الوجوب على أحكام الإمكان وصف الفعل بعد تقيّده وقبوله التعدد طاعةً وفعلاً مرضياً حميداً، وإن كانت الغلبة لأحكام الإمكان وتضاعف خواص الوسائط يسمى من حيث تقيده معصية وقبيحاً، والحسن والقبح راجعان إلى ما يناسب مرتبة الشرع أو العقل أو الملائمة من حيث الطبع والغرض، ولسان الشرع معرب عن المحاسن والقبائح أو معرف لثمراتها ولكيفية التدارك لمضرّة المعصية أو تنمية نفع الفعل المرضي.

وثمة صنف أعلى، ومن ذوقهم أن كل سبب وشرط وواسطة ليس غير تعيّن من تعينات الحق؛ وإن فعله الوحداني يعود إليه من حيثية كل تعين، وأن من أضيف إليه الفعل ظاهراً؛ يتصل به حكم الفعل وثمرته بحسب شهوده ومعرفته ونسبته إلى الأصل؛ وأحدية التصرف والمتصرف وانصباغ أفعاله بحكم الوجوب وسر سبق القلم ومقتضاه، وبضعف ذلك أو عدمه. ومن لم يذق هذا المشهد لم يعرف سر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17]، ولا سر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: الآية 10] ولا سر قوله ﷺ وآله: «**إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده**»[1]، ولا سر قوله تعالى: «**كنت سمعه وبصره...**»[2] الحديث، ولا سر قوله الذي دون هذه كله: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: الآية 14] ولا يعرف من أي وجه يصح نسبة الأفعال إلى الحق من حيث أصالتها ومن حيث أحدية جمعها، ومن أي وجه يصح نسبتها إليه وإن تعددت هذا ما قاله قدس سره.

---

(1) هذا الحديث لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

المقدمة الثالثة

إن الوحدة تنقسم من وجه آخر إلى الحقيقية والعددية:

فالحقيقية: ما لا تتوقف على مقابلة كثرة تعقلاً ووجوداً وهي إما ذاتية أو نسبية. فالذاتية وهي الأحدية ما أشار إليه الشيخ قدس سره في «التفسير» بقوله: كون الواحد واحداً لنفسه فحسب؛ من غير تعقل أن الوحدة صفة له أو حكم، بل كونه هو لنفسه هو، وليس بين غيب الهوية وهذا التعين فرق غير نفس التعين. هذه عبارته. فالمراد به الذاتية اعتبرت في الحق أو بعد سريانها في غيره، إما لأنها عين الذات أو مقتضى نفس الذات، أو لاحقة لا بواسطة نحو العدد.

وأما النسبية: وهي وحدة النسب، أو الأحكام، لكن بنسبتها إلى الذات لا باعتبار مفهوماتها كما مر، فيتناول الوصفية والفعلية. وهي ما أشار إليها الشيخ قدس سره فيه بقوله: والحكم الآخر للواحد كونه يعلم نفسه بنفسه ويعلم وحدته ومرتبته وعلمه بذلك؛ وكون الوحدة نسبة وصفة؛ فهذه النسبة حكم الواحد من حيث نسبه؛ ومنها انبثّت الكثرة، ومن هنا نسبة التعلق للحق بالعالم ونسبة الغنى عنه من حيث الأول.

وأما العددية: وهي التي تتوقف على مقابلة كثرة تعقلاً ووجوداً، فما أشار الشيخ قدس سره فيه أيضاً بقوله: حكم الوحدة بالنسبة إلى العدد كونها من شأن أن تعد بها أو أن يظهر العدد لا أنها منه. هذا كلامه.

فالفرق بين الوحدة الحقيقية والأخيرتين: أنها نفس الذات من كل وجه وهما بأحد الاعتبارين؛ وأنها سارية إلى كل حقيقة وتعيّن، لوجوب سريان الجمع الأحدي إلى كل متعين بخلافهما، لجواز أن لا تعتبر النسب المندمجة؛ ولا المقابلة بالممانعة الضدية، وأنها ليس فيها ملاحظة التعدد لا قوة ولا فعلاً بخلافهما، وأنها تنافي مبدئية الكثرة وهما يصححانها، فهذه أربعة.

والفرق بين الأخيرين: أن الوحدة النسبية تشتمل على الكثرة المعقولة بالفعل؛ والعددية تتوقف معقوليتها على الأمور الخارجة، وأن النسبية تتعقل مع الكثرة لا في مقابلتها، والعددية في مقابلتها المتصورة من ممانعة الضدين، وأن العددية هي المنقسمة إلى الوحدة الجنسية والنوعية والشخصية ونحو المشابهة والموازاة والمطابقة وغيرها من أقسام الوحدات المذكورة في علم النظر لا الأوليان وإن تحققت الوحدة الذاتية في الكل من جهة عموم سريانها.

إذا تحققت هذه فنقول: الحق تعالى واحد وحدة حقيقية، ونعني بها كما مر، ما لا يتعقل في مقابلة كثرة أي لا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضدٍ لها، كالكثرة في التحقق أو العلم، إذ لو توقف كانت الوحدة عددية كما هي المتصورة في الأذهان المحجوبة، فالعلم الصحيح المحقق صحته احتراز عما فيها شك، فإنه إما فاسد أو غير محقق صحته لعدم الكشف والمعاينة، وهذه الوحدة الحقيقية تشمل غير العددية من الذاتية والوصفية والفعلية، ومعنى حقيقتها عدم توقفها على ما وراء حقيقتها مما يسمى غيراً أو ضداً، فهي منشأ كونه تعالى أحداً في ذاته واحداً، في صفاته وأفعاله.

فالأحدية سقوط كافة الاعتبارات؛ والواحدية تعقلها في ظهور الذات، ومتعلق الأحدية بطون الذات وإطلاقها وأزليتها، ونسبة الاسم الأحد إلى السلب أحق من نسبته إلى الثبوت.

أما متعلق الواحدية، وهي اعتبار اندراج النسب الغير المتناهية في أول رتبة الذات وتحقق تفصيل تعيناتها في ثاني المرتبة، لذلك ينشأ من هذه الوحدة أعيان الكثرة، فظهور الذات ووجودها وأبديتها ونسبتها إلى الثبوت لا السلب، ولا مغايرة بين الاعتبارين في الحقيقة، إذ لا كثرة ثمة بالفعل، لذلك حكم بعض أكابر المحققين: أن الواحد الأحد اسم واحد مركب كبعلبك. قاله الفرغاني.

أما الوحدة العددية فمنشأ الكثرة أو عادها، أي مفنيها، وهي متضايفة معها، ولذا وحدة كل شيء بالنسبة إلى أمثاله من جنسه، فوحدة الشخص بالنسبة إلى الأشخاص والنوع إلى الأنواع، والجنس إلى الأجناس، والعشرة إلى العشرات؛ وكذا المائة والألف، والجذر إلى المجذور، والمربع إلى المربعات وغيرها، والمتضايفان متكافئان ومتلازمان من حيث التضايف تعقلاً ووجوداً، لذا قال الأصوليون: جزء الشيء من حيث كونه جزئاً موقوف على الكل تعقلاً ووجوداً، لكن الكل يتوقف على الجزء ذاتاً، ومن كلتا الحيثيتين تضايفا.

واعلم أن للوحدة الحقيقية خواص:

منها: سريانها إلى كل موجود حقيقي، لما ثبت أن الحكم الجمعي الأحدي الإلٰهي هو الذي بسرايته يتحقق كل متحقق، لذا كانت الوحدة المصححة لوجوده دليل وحدة موجده الذي هو مطلق الوجود.

ومنها: أن وحدة الشيء الذاتية عين تعينه، فأقسام التعين كأقسامها جزئية

وكلية وأصالية وتبعية، فأعم التعينات كأعم الوحدات له جمعية جميع التعينات؛ فلا يتصور ورائه تعيّن كما لا يتصور وراء مطلق الوجود وجود ووحدة، فينبغي أن يدوم ويكون أزلياً أبدياً ومنبعاً لجميعها فيدل كل تعيّن عليه.

ومنها: ما مر من عدم توقفها على غير ذاتها بخلاف محال سريانها وقوابلها، فإن أحديتها موقوفة على منبعها الذي منه تشعبت، فعلم من كونها سارية دائمة أنها ثابتة ومثبتة بكسر الباء لا مثبتة بفتحها كأحدية الأغيار كما أشار إليها الشيخ قدس سره.

فإن قلت: المفهوم من الوحدة أنها صفة للواحد بعدم الكثرة، فكيف يتصور أن تثبت لا بمقايستها؟[1].

قلنا: قولنا واحد وحدة للتنزيه عن أن يعتبر معه غيره، لأن الله كان ولا شيء معه والآن كما كان عليه؛ ولأن كل مقيد ومتعدد مسبوق بالمطلق الواحد؛ وأيضاً للتفخيم حيث يشعر بعدم العجز والاحتياج والاستعانة والمعلولية وسائر الصفات الجلالية، لا لأن يدل بلفظ الوحدة على مفهومها المقيس بالكثرة كما هو متصور في الأذهان المحجوبة من أن المراد بوحدة الحق نفي كثرته وتعدده وبيان أن لا شريك له في الألوهية، إذ لا حاجة إليه بعد إثبات أن الحق هو الوجود المطلق، إذ لا يمكن أن يوجد مثله إما في ذاته أو في جمعيته أو في انتساب جميع الوجودات الخاصة إليه، أو في غناه من حيث هو عن كل خصوصيته، أو في قيوميته بذاته؛ وغير ذلك من كمالاته.

ولغفلة الأذهان المحجوبة عن هذا الأصل تكلفوا في إثبات الوحدة العددية وإلزامها على غير أهل الملة بجهات يشتمل كل على مقدمات مزجاة؛ وهي هنا يخاف على أهل عونها أن يتوهم شوق هذا المطلب العالي أن غرضهم ترويج الكاسد بالشوق المتوالي، وقد وضح فيما مر، وهنا من المنهاءات الدالة على وحدته سبحانه في كل من التعينات، كما قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[2]

---

(1) وفي نسخة [بمعانيها] بدل [بمقايستها].

(2) أحد خمسة أبيات للشاعر العباسي أبي العتاهية: إسماعيل بن سويد العيني، العنزي، أبو إسحاق، المولود سنة 130هـ والمتوفى سنة 211 هجرية.

واضبط ما ذكروا في إثبات الوحدة أنه لو تعدد فأقله اثنان، فإما أن يقدر أحدهما على خلاف مراد الآخر ونقيضه أم لا.

الثاني: عجز عن الغير في محل الإمكان وينافيه الألوهية بخلافه عن الجميع بين النقيضين، فإنه عجز لنبوء المحل في نفسه وعدم الإمكان، وبخلاف العجز عن خلاف مراد نفسه، كعن إيجاد سكون زيد حال إيجاد حركته، فإنه عن نفسه لا عن غيره، والأول يفضي إلى الجمع بين النقيضين، وكل ما يفضي إلى المحال محال.

المقام الثالث

في أن المدرك من الحق سبحانه الذي هو موضوع العلم والمطلوب أحكامه فيه إنما هو أحكامه ونسب علمه وصفاته من حيث اقترانه بالماهيات لا كنه حقيقته

ذات الحق سبحانه من حيث وحدته المنبه عليها أعني الحقيقة الذاتية لا العددية ومن حيث تجرده عن أوصافه ونسبه اللاحقة من حيث المظاهر والظهور فيها لا يدرك ولا يوصف، وذلك لوجهين: **أحدهما**: باعتبار حال مدرك الإنسان، **والآخر**: باعتبار حال إدراكه.

أما الأول: فلأن كل ما يدركه الإنسان في الأعيان، أي في المظاهر، كان ما كان، أعني كل ما يشهده من الأكوان بعقل أو خيال أو حس غير ما يدركه من الحقائق المجردة في حضرة غيبها بالكشف، إما ألوان وأضواء أو سطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمية وذا في عالم الحس، وإما أمثلتها الظاهرة في عالم الخيال والمثال المتصل بالإنسان أو في عالم المثال المطلق والخيال المنفصل عنه من وجه وإن كان متصلاً به من جهة جمعية الإنسان وبواسطة أن خياله المتصل جدول منه، سواء كانت تلك الأمثلة أمثلة الصور الروحانية عندما تتجسد فيه الأرواح أو أمثلة الصور الجسمانية حيثما تتروح فيه الأجساد، وسواء كانت تلك الأمثلة لصور متحققة في الخارج يحكيها الخيال أو المتحقق في الخارج مفرداته والخيال يحكيها ويركبها، وكل من تلك المحسوسات والمتخيلات فكثرتها محسوسة ووحدتها معقولة إن حصلت بترتيب المباديء وإلا فمحدوسة، وكل ما هو كثرة محسوسة فهي ليست نفس الوجود الحق، لأنه واحد من كل وجه، بل هي أحكام الوجود أي الموجودات، وصور نسب علمه وصفاته اللازمة من حيث اقترانه بكل عين وماهية

حكم بالموجودية عليها لسرّ ظهور الوجود فيها لكونها مرآة له وظهوره بها، لتوقف تعينه عليها بالشرطية، وعلى مرتبتها بالشرطية أو العلية كما مر، وظهوره لها، أي لأن يكون الوجود مرآة لأحوالها وظهوره بحسبها، أي بقدر قابليتها له.

وأما الثاني: فلأن إدراك الإنسان إنما يصح ويتحقق له من جهة كثرته، وكل إدراك شأنه ذلك لا يتعلق بالواحد من كونه واحداً، أما الصغرى فلِمَا مرّ أنّ الشيء لا يدرك إلا من جهة كونه حقيقة متصفة بالوجود والحياة وقيام العلم به، والإرادة وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم ويطلب إدراكه، مع ارتفاع الموانع من إدراكه، فيتعذر إدراكه من حيث وحدته، وإن كانت الأحدية الجمعية الإلٰهية سارية إليه كما مر من نص «الفكوك»: أن لكل موجود محقق أحدية تخصه سارية من هذه الأحدية، اللهم إلا بجهة خاصة من وجوه قلبه وعينه الثابتة في حضرة غيبه، فإنه بأحدية تلك الجهة يحصل له معرفة الحقائق البسيطة بالكشف كما مر فيما أسلفناه.

تلخيصه: أن ذات الحق سبحانه من حيث وحدته المذكورة مطلقة مستغنية عن كافة القيود، والإنسان مقيد من حيث استعداده ومرتبته وأحواله، فلا يقبل إلا مقيداً مثله؛ لما مر مراراً أن إدراك الشيء لما ينافيه من جهة ما ينافيه لا يكون؛ وأما من جهة الأحدية بعينه الثابتة حين الفناء الماحي للمغايرة بين المدرِك والمدرَك والإدراك فلا كلام فيه.

وتحقيق ذلك ما قاله الشيخ في «التفسير»: إن الذوق الصحيح التام أفاد أن مشاهدة الحق تقتضي الفناء الذي لا يبقى معه للمشاهد فضيلة يضبط بها ما أدرك، وفي التحقيق الأتم: أنه متى شهد أحد الحق فإنما يشهده بما فيه من الحق، وما فيه من الحق عبارة عن تجليه الغيبي الذي قبله المتجلى له بأحدية عينه الثابتة المتعينة في العلم التي تمتاز بها عن غيره من الوجه الخاص دون واسطة؛ فاستعد به لقبول ما يبدو له من التجليات الظاهرة فيما بعد بواسطة المظاهر الصفاتية والأسمائية.

وبهذا حصل الجمع بين قولهم: ما يعرف الله إلا الله، وقولنا: لا يمكن إدراك شيء بما ينافيه وبين دعوى العارف أنه قد عرف الله معرفة ذوق وشهود. وقولهم: التجلي في الأحدية محال مع اتفاقهم على أحدية الحق ودوام التجلي لمن شاء من عباده من غير تكرار التجلي. ومن عرف سر قرب الفرائض والنوافل وما بينا في ذلك، تنبه لما أومأنا إليه، وعلى كل حال فنحن مقيدون من حيث استعدادنا ومراتبنا

وأحوالنا وغير ذلك؛ فلا نقبل إلا مقيداً مثلنا وبحسبنا، والتجليات الواردة علينا ذاتية كانت أو أسمائية وصفاتية فلا تخلو عن أحكام القيود المذكورة. هذا كلامه.

قال الفرغاني: مهما علم أو شوهد شيء من الذات عند تجليه الظاهر أو الباطن أو الجمعي في السير المحبي وقرب النوافل، وتقدم السلوك على الجذبة، وسبق الفناء على البقاء حيث يظهر لدى الفتح أن الحق المتجلي آلة لإدراك العبد المتجلى له فـ: «بي يسمع وبي يبصر»، وفي السير المحبوبي وقرب الفرائض؛ وتأخر السلوك عن الجذبة، وتقدم البقاء الأصلي على الفناء حيث يتبين أن المتجلى له آلة لإدراك الحق المتجلي من باب: «إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»،.وعند انتهاء السيرين والجمع بين الحكمين ابتداءً وانتهاءً حيث تظهر الحالتان على التعاقب أو معاً من باب: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: الآية 17] فعلى كل حال يكون ذلك الإدراك والشهود والتجلي من حيث تعينه ومشيئته وعلمه الأقدس بذاته تعالى من حيث واحديتها؛ لا من حيث إطلاقها وأحديتها. تم كلامه.

ثم الشيخ يفهم من كلامه في «التفسير» لعدم شهود الإنسان للحق بل والحقائق الإلٰهية إلا في المظاهر، وبحسبها وجهان آخران رأينا أن لا يخلو الموضع عن الإشارة إليهما:

أحدهما: غاية ظهور الحق بمحض نورانيته وبساطته كما قال ﷺ وآله لعائشة رضي الله عنها: «**نور أنّى أراه**»[1] لما تقرر في «الفكوك»: أن النور لا يدرك ويدرك به، والظلمة عكسه؛ تدرك ولا تدرك بها، والضياء الحاصل من اختلاطهما يدرك ويدرك به، والمتعين من امتزاج النور والظلمة عالم المثال، لذا كان الضياء صفته الذاتية.

ويؤيده ما مر نقله من «التفسير»: أن البساطة حجابه، وبالتركيب الذي هو ستر على الحقائق يرتفع الحجاب، وإن لم يزد إلا معقولية جمعها الذي لا وجود له، هذا هو العجب العجاب.

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب في قوله عليه السلام: نور...، حديث رقم (178) [161]، ورواه الطبراني في المعجم الأوسط، من بقية من أول اسمه ميم...، حديث رقم (8300) [8/170] ورواه غيرهما.

وثانيهما: غاية قربه، فإنه أقرب إلينا من حبل الوريد، إذ الوجود إلى كل موجود أقرب من كل قريب، وذلك لأن البصر كالبصيرة لا يدرك إلا المتوسط بين القرب والبعد والحقارة والعظمة، فلا يدرك البصر مع غاية البعد، كحركة الحيوان الصغير من المسافة البعيدة وحركة قرص الشمس والكواكب، ومع غاية القرب كالهواء المتصل بالحدقة، وكنفس الحدقة، وكذلك يعجز عن إدراك الأشياء الحقيرة مثل الذرات والهباءات، وعن العالية كقرص الشمس عند كمال نوره، فإنه يتخيل سواداً فيه لعجزه عن إدراكه مع أن الوسط منبع الأنوار، كذلك البصائر يعجز عن إدراك المعقولات الحقيرة مثل مراتب الأمزجة الجزئية والتغيرات الجزئية من النماء والذبول وغيرهما الواقعة في كل آنٍ، وكذا عن الحقائق العالية مثل ذات الحق وحقائق أسمائه وصفاته إلا بالحق.

وعلى هذا المطلوب[1] يُبْنَى التوفيق بين قوله ﷺ وآله لما سُئل: هل رأيت ربك؟ قال: **«نورٌ أنّى أراه»** أي النور المجرد لا يمكن رؤيته؛ وبين ما سئل ابن عباس عن رؤية النبي فأخبر أنه رآه؛ فأخبر بقول عائشة رضي الله عنها ـ أعني القول الأول ـ فقال ابن عباس: ويحك! ذاك إذا تجلى في نوره الذي هو في نوره، أي إنما تتعذر الرؤية باعتبار تجرد الذات عن المظاهر، فأما المظاهر ومن وراء حجابية المراتب: فالإدراك ممكن، كما قيل:

كالشمس تمنعك اجتلاءك وجهها فإذا اكتست برقيق غيم أمكنا[2]

وإليه الإشارة بذكر الحق تعالى ظهور نوره في مراتب المظاهر، وقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ثم قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ ـ فأحد النورين هو الضياء، والآخر هو النور المطلق، لذا تمم بقوله تعالى: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النُّور: الآية 35] أي يهدي الله لنوره المتعين في الظاهر إلى نوره المطلق الأحدي، وإليه أيضاً أشار ﷺ وآله في بيان الرؤية الجنانية المشبهة برؤية الشمس والقمر عن أهل الجنة: **«إنهم يرون ربهم وأنه ليس بينه تعالى وبينهم حجاب إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»**[3]، فنبه على بقاء الرتبة الحجابية، وهي رتبة المظهر. كذا في «فك الفص اليوسفي النوري».

---

(1) لعلها [المطلب] بدل [المطلوب].
(2) لم أقف على قائل هذا البيت.
(3) هذا الحديث سبق تخريجه.

المقام الرابع
في نسبة الوجود إلى حقيقة كل موجود
بالعينية والغيرية

فنقول: نسبته إلى الحق بأنه عينه وإلى غيره بأنه زائد عليه؛ وتستدعي تقديم مقدمة هي: أن حقيقة الشيء نسبة تعينه في علم ربه، أي كيفية تعينه في علم الحق أزلاً وأبداً، فهي كيفية علمه بذلك الشيء، ولا شك أن علم الحق صفته وكيفية صفته صفة له، فالحقائق صفات الحق وصور نسبه العلمية وتعيناته الغيبية، وتعقلات تعيناته الوجودية، وتجلياته النورية، لكن بالنسبة الباطنة.

وقيل: حقيقة الشيء خصوصية وجوده، فلو أريد بها خصوصية العلم فذاك، وإن أريد خصوصيته الخارجة فهي من لواحق الحقيقة لا عينها. وإلا لم تكن الحقائق أزلية غير مجعولة - مع أن قائله ذاهب إليه - فذلك التفسير بالقول بمجعوليتها أنسب، وسنحقق بطلانه، كيف ولو صح لم تكن الماهيات المعدومة ماهيات، اللهم إلا أن يصطلح على تخصيص الحقيقة بالماهية المحققة فيكون النزاع لفظياً؛ أو يراد بخصوصية الوجود الخصوصية المقدرة لا المحققة؛ فيعود إلى الأول.

ثم تفسيرنا يقتضي شيئية الثبوت لكل حقيقة؛ لا شيئية الوجود، ولذا سماها المحققون: العين الثابتة، وغيرهم: الماهية والمعدوم المعلوم والشيء الثابت، فيتمشى صحته سواء قيل بعدم الوجود أو قيل به، ولكن وجود غير أصيل، وبالنسبة إلى العالم لا في نفس الأمر.

وأما التقرُّر الذي يقول به المعتزلة بين الوجود والثبوت العلمي أعني تقرر الممكن المعدوم في نفسه فقال الشيخ: إنه باطل قطعاً، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، وتمسكهم بتميزه باطل، لأن مقتضاه الثبوت في علم المميز أو في علم الحق لا في نفس ذلك الشيء بدليل الحقائق الممتنعة المتميزة.

فنقول: تأييده: إما أن الوجود في الحق عين حقيقته مع ما سلف، فلأن حقيقة الحق لما كانت كيفية تعين الوجود عند نفسه وهو كونه هو هو، صار الوجود عين حقيقته، وهذا مع أنه واضح غاية الوضوح برهنوا عليه بأنه لو كان زائداً على حقيقته؛ وكانا حقيقتين؛ فوجوب إحداهما يقتضي إمكان الأخرى، لاستحالة تعدد

الواجب، وإمكان أيهما كان يجوز ارتفاع وجود الواجب أو حقيقته، فينافي وجوب الحق، وبأن وجوده لو زاد لعُلِّل ولو بماهيته؛ فيتقدم على وجوده بالوجود، ببديهة الصبيان والحيوان وبالنظر في أن الزيادة خارجة، وفيه من المحالات الخمسة السالفة؛ فلا وجه للاعتراض بأن تقدم الماهية بالوجود، إنما يلزم لو أعطاه الحقيقة غيرها فزاد عليه، أما لو أعطته نفسها فزاد عليها فلا، والفارق في الموضوعين الضرورة، وذلك للزوم تأثير المعدوم في نفسه، وهو محال من وجوه لا تخفى.

وقال الطوسي قُدِّس سرُّه: لو كان للحق وجود وماهية لكان مبدأ الكل اثنين محتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين، والمحتاج إلى المبدأ لا يكون مبدأ الكل.

فإن قلت: الماهية موصوفة بالوجود، فهي لتقدمها متعينة للمبدئية.

قلت: الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة ولا معدومة، فإذن يكون مبدأ الموجودات غير موجودة، وهذا محال.

وأما أن الوجود زائد على غير الحق من الموجودات، فلأن حقائقها صفاته وشؤونه وصوره ونسبه كما مر، وكل موصوف زائد على صفته ونسبته.

وعلى لسان أهل النظر: أن وجودات الممكنات مستفادة من الواجب، والمستفاد للشيء من الغير لا يكون عينه، وهذا على تقدير عدم مجعولية الحقائق أو كون مجعوليتها عين مجعولية وجوداتها الإضافية صحيح؛ أما على تقدير مجعوليتها بجعل آخر غير مجعولية الوجودات الإضافية فلا، لكن فيه بعض من المحالات السابقة والآتية.

وأما في طور التحقيق، فما مر الإشارة إليه مراراً: أن المشترك بين الموجودات أو المشكك بينها والعارض عليها هي الموجودية، أعني النسبة الاسمية للوجود الحق إلى الماهيات الممكنة، بناء على أن الأشياء صور التعينات العلمية وهي صور النسب الأسمائية للوجود إلى الماهيات ونسب الوجود إليها هي الموجوديات المسماة بالوجودات الإضافية، وإلا فذات الحق من حيث هو أجَلّ من أن يعرض أو يتعدد أو يحتاج إلى علة القيام أو البقاء أو يتغير، بل الكل شجون شئونه وظهورات نسب أسمائه.

وبهذا تندفع الأسئلة التي ذكرها الشيخ في المفصحة على إثبات أن الوجود عين الحق بالنظر.

السؤال الأول: أن مفهوم الوجود واحد، فهو من حيث هو إن اقتضى

العروض لماهية كان كل وجود عارضاً؛ وكان وجود الواجب صفة لحقيقته لا عينها، وإن اقتضى اللاعروض كان وجود كل ممكن، أما عينه فلا يكون مفهوماً واحداً، هذا خلف، وأما أن يكون عارضاً وكان الوجود زائداً على الممكنات فلا تكون موجودة، وإن لم يقتضي شيئاً منهما كان تجرد وجود الواجب بسبب منفصل فيكون واجباً بغيره، هذا خلف.

وذلك لأن العروض لا لنفسه بل بالنسبة الاسمية، والغناء لنفسه على أنّا نقول: كل ماهية تقتضي اللاعروض بالنسبة إلى نفسه، لأنها غير مجعولة، وسلبها عنها ممتنع ويقتضي العروض لغيره؛ أي الانتساب إليه بشرط أو سبب فكذا الوجود.

وأما ما أجاب به الطوسي قُدِّس سرُّه من أنه مشكك ويجوز للمشكك اختلاف مقتضياته؛ كالنور يقتضي في الشمس الضياء إبصار الأعشى لا في السراج، فقد مر أن الشيخ منع التشكيك واختلاف اقتضاءاته، بل الاختلاف في نسب ظهور تلك الحقيقة الواحدة بحسب قابليات محالها وهو الحق عند أهل النظر أيضاً.

السؤال الثاني: أن وجود الواجب متعين في العقل؛ واتفق جميع العقلاء أن حقيقته مجهولة، والمعلوم غير المجهول، وكونه معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه، يقتضي تعقل جهتين مختلفتين فيه، وهو واحد من جميع الوجوه.

وذلك أن المجهول حقيقته والمعلوم نسبته المسمى بالكون والموجودية، والأول تصور، والثاني تصديق؛ ولا يلزم من معلومية حصول الوجود معلومية كنه الوجود، لأن التصديق لا يقتضي تصور كنه الأطراف، ثم التعدد الاعتباري بلحوق النسبة لا ينافي كمال وحدة الحقيقة.

قال الشيخ قُدِّس سرُّه في «المفصحة»: الحق في كل متعين عقلاً أو ذهناً أو حساً غير متعين، ولا ممازج ولا مماثل ولا مقيد، إلا من حيث امتياز حقيقته عن كل شيء بوجوب الوجود والأولية ونحوهما، فعلمنا تعيّن الحق في كل تعقل لا يمكن أن يكون مطابقاً لما عليه الحق في نفسه ولا لنفسه عند نفسه، فكل حكم يترتب على ذلك التعقل سلباً أو إثباتاً إنما هو مضاف إلى هذا التعين المتشخص في تصور العاقل لا للحق من حيث علمه بنفسه إذ لا مطابقة، فلا علم ولا حكم يصح.

السؤال الثالث: أن مبدئيته إما لأنه وجود، فيكون كل وجود كذلك، وإما لأنه وجود مع سلب، فكان السلب جزء علة الثبوت.

وذلك لأن مبدئيته باعتبار نسبته العلمية الشاملة، أي باعتبار أن علمه بنفسه في نفسه عين علمه بجميع الكائنات وليس كل وجود كذلك لأن هذا خاصة حقيقة الوجود من حيث هي ولا يلزم أن يكون كل نسبة من نسبه كذلك، ولئن سلم أن المبدئية لنفس الوجود فلا يلزم أن تكون نسبه كذلك. ثم يجوز أن يكون السلب شرطاً لا جزء علة، كاقتضاء الجسم الطبيعي الحركة إلى مركزه بشرط أن لا يكون فيه.

السؤال الرابع: أن أفراد الطبيعة الواحدة لا تختلف بالتخلف؛ والوجود من حيث هو طبيعة واحدة فلا يختلف بالافتقار والاستغناء.

وذلك لما مر أن استغنائه من حيث ذاته وكمال إطلاقه، والافتقار من حيث نسبه وكمال أسمائه. ثم إنه افتقار الشرط لا افتقار العلة، وقد مرت الإشارة مراراً إلى أن الكل مقتضى ذاته اقتضاءً واحداً متنوعاً بحسب عدم الاحتياج إلى الشرط، والاحتياج إلى شرط واحدٍ أو إلى أكثر على ثلاثة أنواع، كذا حققه الشيخ قدس سره في «الهادية».

وأجاب أهل النظر: بأن الذي لا تختلف أفراده هي الطبيعة النوعية، لا كل طبيعة، وطبيعة الوجود عرضية؛ لكن تنزيلهم في الطبيعة الامتدادية الجسمانية، والقول بأنها نوعية لا يخلو عن تأمل، فإن الظاهر أنها جنسية لا نوعية، والتشكيك في الجواب بتجويز اختلاف مقتضيات الطبيعية عند التشكيك قد سلف.

قال الفرغاني: حقيقة الوجود ما به وجدان العين نفسه في نفسه أو في غيره أو غيره في غيره، من محل ومرتبة ونحوهما، ونوريته كشفه للمستور، ثم العلم ظهور عين لعين بحيث يحصل أثر الظاهر فيمن ظهر له من حيث الظهور، والشهود هو الحضور مع المشهود، والعلم من حيث الأحدية في العين الأول ظهور عين الذات لنفسه باندماج اعتبارات الواحدية مع تحققها؛ فمتعلقه مفعول واحد هو ذاته فقط. وأما من حيث المرتبة الثانية، وهي الواحدية، فهو ظهور الذات لنفسها بشؤنها من حيث مظاهر الشؤن المسماة صفات وحقائق، وهو متعد إلى مفعولين، لأنه ظهر لنفسه ذا صفات من الحياة والعلم وغيرهما، فكان للعلم في هذه المرتبة كثرة حقيقية ووحدة نسبية مجموعية.

إذا تحقق ذلك: فللوجود قسمان بحسب تينك المرتبتين، ففي الأحدية ما به وجدان الذات نفسها في نفسها باعتبار اندماج اعتبارات الواحدية فيها وجدان مجمل

مندرج تفصيله منفي الكثرة والتميز والغيرية وفي الواحدية نوعان: **أحدهما**: من حيث ما هو مجلى الظهور للحق، **وثانيهما**: هو مجلى الظهور للكون.

فالوجود الظاهر من الحيثية الأولى ما به وجدان الذات بنفسها من حيث ظهوره وظهور صورته المسماة بظاهر الاسم الرحمٰن، وظهور صور تعيناته المسماة أسماء إلٰهية مع وحدة غيبية حقيقية وكثرة نسبية، فإن كل اسم إلٰهي إنما هو ظاهر الوجود الذي هو عين الذات؛ فتكون وحدته حقيقية، وبالنظر إلى التقيد والتميز لكل معنى يكون غيراً فيكون له كثرة نسبية.

وأما الوجود الظاهر من الحيثية الثانية، فما به وجدان كل صورة تعين منه نفسها ومثلها؛ موجوداً روحانياً، أو مثالياً، أو جسمانياً، ظاهراً في كل مرتبة بحسبها؛ فكان التأثير في تنوعات العينات الوجودية للحقائق، وفي تسميتها عيناً أو غيراً للمراتب التي هي المحال المعنوية وهي أمور عدمية في أنفسها، فانظر أثر المعدوم، وإن كانت عدمية بوجه ما في عين الوجود وفيما هو موجود من جميع الوجوه ترى العجب العجاب ومحار عقولي أولى الألباب. تم كلامه.

المقام الخامس
في أن الحق سبحانه لما لم يصدر عنه لوحدته الحقيقية الذاتية إلا الواحد

فذلك الواحد عند أهل النظر هو القلم الأعلى، المسمى بالعقل الأول وعندنا: الوجود العام المفاض على أعيان المكونات ما سبق العلم بوجوده وجد أو لم يوجد بعد وهو التجلي الساري والرق المنشور والنور المرشوش، فلا بد من بيان أمرين: صحة كون الوجود العام صادراً؛ أو متوسطاً في صدور الكثرة وبطلان القول بأنه العقل الأول كما عندهم.

أما الأول: فلأن الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه؛ لولا تقيده بنسبة العموم صح صادراً عنه، ولاعتبار نسبة العموم أعني نسبته إلى كل ماهية قابلة من العقل الأول إلى ما لا يتناهى مع رابط لها إلى الوجود المطلق المتعين بالتعين المطلق، إذ العموم في الحقيقة لنسبة ظهوره، فله أحدية الوجود الظاهري وكثرة النسب المظهرية التي هي موجوديات المظاهر، كنسبة الإبصار الواحد إلى المبصرات، وكما أن مطلق الوجود الأحدي في كل متعين إنما هو على إطلاقه في

نفسه وعلى أحديته وكونه هو هو، كذلك تعينه الأحدي في كل تعين جزئي على صرافة إطلاقه وكونه هو هو في ذاته؛ وإن صح الحكم بأحكام التعين المخصوص، وإنما التعدد الحقيقي في نسبتهما أعني الموجودية والمتعينية وهكذا حكم الصفات المطلقة والمراتب الأصلية والحقائق الكلية مع جزئياتها ومظاهرها.

وأما **الثاني**: وهو بطلان كون الصادر الأول المتوسط هو العقل الأول، فمن وجوه:

الوجه الأول: أن العقل الأول كسائر الممكنات مشتمل على الماهية الممكنة القابلة والوجود القابل، فالصادر عن الواحد الحق إما المجموع من حيث هو وفيه كثرة أو الوجود من حيث خصوصيته باقترانه بتلك الماهية، فإن كانت الخصوصية جزء الصادر فقد كثر، وإلا فالصادر هو الوجود الذي لا خصوصية له بماهية ممكنة قابلة، لذا كان من المراتب الإلٰهية لا الكونية، وإذا كان كذلك فالوجود الذي ثبت اشتراكه بين الماهيات بالأدلة، وعروضه عليها يكون ذلك من حيث نسبته لا من حيث ذاته.

الوجه الثاني: أن لكل موجود متعين وجوده ليس عينه مادة وصورة متعينة أو متعددة تناسب مرتبته في نظر التحقيق، فلم يكن واحداً في ذاته، بخلاف الوجود العام، فإن وجوده في الحقيقة عينه وإن كان من حيث النسبة غيره.

الوجه الثالث: أن كل ممكن عندهم ليس إلا ماهية غير مجعولة ووجوداً خاصاً زائداً، ولا خصوص له إلا باقترانه بالماهية؛ والاقتران نسبة غير مجعولة، فلو لم يكن الوجود المشترك مجعولاً فلا مجعول، فالمجعول الأول هو الموجودية المشتركة، إذ في اعتبار اشتراكه اعتبار وحدته التي بها يناسب الجاعل، فإن الاشتراك شأن الواحد، بخلاف الموجودية الخاصة، فإن منشأ الخصوصية اعتبار التميز والتعدد فينا في مناسبة الوحدة والتفرد.

فإن قلت: قد أورد الشيخ قدس سره في المفصحة على القول بأن الصادر الأول هو الوجود العام شكوكاً مع أنه المذهب عنده تنبيهاً على قصور طور النظر، فما جوابها؟

الأول: أن الوجود العام إما ممكن أو واجب. الثاني محال، لاستحالة صدور الواجب وتعدده. وعلى الأول: إن اشتمل على ماهية غير الوجود وكان الاشتراك بين الماهيات بمجموع الوجود والماهية؛ كان المشترك بينها ممكناً بماهيته ووجوده

وليس كذلك، وإن لم يشترك الماهية بل الوجود فقط كان الصادر الأول من الممكنات هو القلم الأعلى، وإن لم يشتمل على ماهية غير الوجود كان واجباً لما مر من الوجوه فإن الممكن هو افتقار في استفادة وجوده، وهذا غني في ذلك، لأن الوجود ذاته.

الثاني: تعيين الفرق بين وجود الواجب وبينه، لأن كلاً بسيط وغني وغير مجعول.

الثالث: لما كان الوجود عينه كان واجباً، فلم يصح صادراً وفائضاً.

الرابع: يلزم أن لا يفيض من الحق وجود، لأن هذا غير مجعول؛ ففيضانه على الممكنات إن كان مقتضى ذاته فهو الفياض بالاستقلال، وإن كان بشرط مؤثر غيره هو الحق؛ لزم أن يكون تأثير الحق إقران الوجود بالماهيات لا إفاضته والإقران نسبة، فلم يفض من الحق وجود أصلاً.

هذه هي الشكوك التي ذكرها امتحاناً لطور العقل.

لا يقال: الوجود العام كسائر الكليات ليس بموجود، فضلاً عن أن يكون ممكناً أو واجباً، بل هو معنى من شأنه أن تجعل الماهيات الغير المجعولة بانتسابه إليها مجعولة، كما أن العمى معنى عدمي يجعل الإنسان بانتسابه إليه أعمى، وإليه ينظر القول بأنه معقول ثان.

لأنا نقول: فلا مجعول حينئذ لا الماهية ولا الوجود ولا اقترانهما، أما لو كان الوجود موجوداً فتعينه يصح مجعولاً، أي فائضاً، وليس هذا مثل العمى، لأن العمى العدمي لا يجعل الأعمى موجوداً؛ بل منسوباً إليه العمى فقط.

قلت: الوجود العام من الحقائق الإلٰهية والمراتب الكلية الأسمائية فهو بذاته ذات الواجب كما سيجيء، ونسبة عمومه واشتراكه من حيث الفيض صفة له، فاعتباره صادراً باعتبار تعين نسبة عمومه لا ينافي كونه في ذاته واجباً ولا بسيطاً ولا غنياً؛ وبه يسهل الفرق، ولا كون الصادر الأول من الممكنات القلم الأعلى، وبهذا تسقط الأسئلة، فيكون هذا الوجود مشتركاً بينه وبين سائر الموجودات، والتقدم والتأخر في الظهور لتمام قابلية الماهية للمتقدم ونقصانه للمتأخر. فقولهم: يتوسط العقل الأول في إيجاد سائر الممكنات ليس كذلك، إذ ما ثم عند المحققين إلا الحق والعالم، والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى معدومة أولاً متصفة بالوجود ثانياً وكل الحقائق في ذواتها غير مجعولة؛ فضلاً عن توسطها في

الجعل، فلم يبق الفائض والمجعول والمتوسط إلا نسب الوجود أصلاً وتبعاً، فأصل الكل هو المتوسط للكل.

فإن قلت: الوجود واعتباراته المسماة بالأسماء والصفات ونسبهما أمور عدمية ليس شيء منها بأمر موجود محقق، وكذا الاجتماع والجمع الأحدي، فكيف صار تحصيل هذه الأشياء وتجديدها إيجاداً وتحديدها تعيناً خارجياً؟

قلت: هو محار العقول والأفهام، ومدار اختلاف الأئمة الأعلام، وكأنه والله أعلم ليس بذلك الهائل، وله أصل قابل يتفرع عليه صحة عدة مسائل، وذلك أنه إنما يشتبه هذا على من يقول بأن الماهيات غير مجعولة وأن الوجود معقول ثان كالفلاسفة، أو حال كبعض المعتزلة، فإن ضم المعدوم إلى المعدوم لا يفيد الوجود ولا الهوية الخارجية.

أما عند من يقول بأن الوجودات متخالفة وكل وجود عين ماهية الموجود فهو الموجود، فالماهيات مجعولة كالوجودات، والماهية خصوصية الوجود كالأشعرية أو يقول: الوجود هو الموجود حقيقة وموجودية الماهيات انتسابه إليها باتصافه بالتعين الحاصل منها؛ وظهور أحكامه حالتئذٍ في كل مرتبة بحسبها؛ كان الظهور في الحقيقة للوجود لكن بصورة تحكي ذلك التعين الباطني بنوع تقتضيه المرتبة؛ فلا اشتباه، لأن الموجودية النسب انتساب مخصوص للوجود الموجود حقيقة إليها ولا استبعاد، لأن ضم المعدوم إلى الوجود الموجود يجعله منسوباً إلى الوجود فيصدق عليه الموجود.

فمن جملة مسائله: وجود الجسم عن الهيولى والصورة المعقولتين أو عن الجواهر الفردة الغير المحسوسة، والجسمية الطبيعية عن الكيفيات الأربع المعقولة، والسواد المحسوس عن العفص والزاج الغير المحسوس سوادهما؛ والعامل في ظهور الكل الوجود المشروط في تعينه الحقيقة والمرتبة المخصوصتان، فليتأمل؛ غير أن ثبوت اشتراك الوجود بالبرهان النير كما مر يدفع الأول؛ فلذا قالوا: تأثير الحق إعطائه تعالى للحقائق الكونية ما به وحدتها؛ بإضافة تعين منه إليها وإظهار أحكامها بذلك القدر المضاف في كل مرتبة بحسبها، فجميع الموجودات الكونية صور النسب العلمية التي هي صور النسب الأسمائية.

فإن قلت: فحاصله كما مر تأثير الحقائق والمراتب في الوجود بالتعين، كما أثر هو في إظهاره، فالحيرة باقية؛ لأنه أثر المعدوم في الوجود.

قلت: لا يخلو الكلام من نحو مسامحة، فإن المراد تأثير الحقائق في نسبة الوجود بالتعين لا في نفسه، لما نقلناه مراراً عن تصانيف الشيخ قدس سره: أن الحق في كل متعين حال الحكم عليه بأحكام التعين غير متعين في ذاته، ففيه أعم توضيح وأتم تصحيح أن ذات الحق لم يؤثر فيه شيء؛ بل التأثير من شؤونه في تحصيل نسبه ليس إلا وكلاهما عدميان، والله أعلم.

المقام السادس
في أن هذا الوجود العام نسبته إلى العقل الأول وجميع المخلوقات على السوية

لا كما قال أهل النظر من الفلاسفة إن العقل هو المتوسط في وجود سائر المخلوقات، إذ ليس في الوجود إلا الحق سبحانه والعالم الذي من جملته العقل الأول والعالم بجميع أجزائه أو جزئياته ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى، معدومة أولاً، متصفة بالوجود ثانياً، فالعقل الأول أيضاً معدوم في نفسه محتاج إلى الوجود المفاض، فهو متوسط بين الحق وبينه، كما أن غيره كذلك، وذلك لأن الحقائق غير مجعولة عند المحققين من أهل الكشف والنظر لوجهين ذكرهما الشيخ قدس سره.

الوجه الأول: أنها لو كانت مجعولة في الأزل؛ أي: موجودة بوجود خارجي لكان للعلم القديم في تعين معلوماته في الخارج أثر، وذا لا يكون، فإن شأن العلم من حيث هو علم استجلاء كيفية المعلوم وحكايتها لا التأثير، لكن إذا لم يكن بطريق الاستنباط من الجزئيات يسمى فعلياً لا لأنه مؤثر.

فإن قلت: فليكن التأثير لازمه وإن لم يكن عينه كما سبق أن المبدئية للمرتبة العلمية؛ لا سيما من كامل القدرة؛ الشامل الطوع؛ الممتنع الجهل؛ العديم التردد لجزمه بالمصالح والعواقب، وبذلك الاعتبار يكون العلم فعلياً.

قلت: الحقائق معدومة لأنفسها؛ لا ثبوت لها إلا في نفس العالم بها، فإن كان ذلك وجوداً خارجياً لها؛ فإن قدمت لزم مساوقتها للحق العالم بها في الوجود وفي ذلك تعدد الذات الأزلية، وهو ممتنع، وإن حدثت يكون العالم بها مؤثراً من نفسه في نفسه وظرفاً لغيره، وكل ذلك قادح في صرافة وحدته، لذا قلنا: تأثير الماهيات والمراتب إنما هو في نسب الحق سبحانه لا في ذاته.

الوجه الثاني: أن الماهيات لو كانت مجعولة في الأزل كانت حين عروض الوجود المفاض موجودة قبله، وفي ذلك تحصيل الحاصل المحال.

فإن قلت: يحتمل أن يكون الحاصل حين العروض غير الذي كان في الأزل.

قلت: فكان لكل موجود وجودان؛ وليس كذلك، بل الوجود واحد وهو المشترك بين الكل المستفاد من الحق سبحانه.

قال الشيخ قدس سره في «المفصحة»: إذ لو كان اثنين لطالبنا الفرق بينهما؛ والفائدة في تعددهما.

الوجه الثالث: المشهور بين أهل النظر أن الماهيات لو كانت مجعولة لم تكن الماهيات تلك الماهيات على فرض عدم الجاعل لكن ثبوت الشيء لنفسه واجب وسلبه عنه ممتنع كما مر لما مر.

لا يقال: لو لم تكن مجعولة لم يتحقق جعل، إذ لكل منضم وانضمام ماهية ولا جعل في شيء منهما حينئذ، لا لأنه يجاب كما أجاب في المواقف: بأن المجعول هو الهوية، ولا ينافيه عدم مجعولية الماهية، لأن الهوية ليست إلا الماهيات المنضامة إلى أن تبلغ مرتبة الحس، فإذا لم تكن الماهيات ولا الانضمامات ولا المراتب موجودة في الحس؛ كيف حصلت الهوية المحسوسة من محض المعدومات؟

بل لأنا نقول: إنما يتحقق الجعل باقتران الوجود بتلك الماهيات العدمية، وإن كان الاقتران عدمياً، لما مر أن الأمور العدمية بانتساب الوجود إليها وتعلقه بها تصدق عليها الموجودات.

الوجه الرابع: مستفاد من كلام الشيخ قدس سره أيضاً: أنها لو كانت مجعولة، فإن لم تكن وجودية؛ لزم أن يكون الحق سبحانه مصدراً لعدمات لا تتناهى ويكون سبحانه علة تميز بعضها عن بعض، إذ الحقائق أنفسها لا تكون علة تمايزها وإلا يلزم منه تأثير المعدوم من حيث هو معدوم في المعدوم؛ ويكون التعدد الثابت وجوده وصفاً لما لا وجود له؛ وذلك محال، وإن كانت وجودية لزم ما أسلفنا في الوجودين من بيان الفرق وتعيين الفائدة منهما.

فإن عورض بأنها إن لم تكن مجعولة؛ **فإما وجودية**: فلزم مساوقتها للواجب في وجوب الوجود وصرافة الوحدة الذاتية؛ فكانت واجبة لخلوها عن الإمكان والفقر، ويكون اتصافها بالوجود ثانياً تحصيل الحاصل، إذ الفرض أن الممكنات

ليس لها إلا الوجود الواحد؛ فإن استكمال الممكن بالوجود المستفاد من الواجب ويلزم انتقال جميع الممكنات من الوجوب إلى الإمكان ومن الغنى الذاتي إلى الحدثان، ولا خفاء أن إبقائها على البقاء على الحالة الأولى أولى.

وإما عدمية: فلزم تمايز الإعدام وليس ثمة غير الحق فيكون هو علة تمايزها، فالتمايز إن كان وجودياً لزم اتصاف الماهيات المعدومة بالأمر الوجودي، وإن كان عدمياً: كان الحق سبحانه مصدراً لعدمات لا تتناهى؟

قلت: ليست مجعولة ولا وجودية في أنفسها، بل عدمية وإضافات علمية، والنسب وإن تعددت لا تسمى هي ولا تمايزها آثاراً؛ كما مر في «الأصول»، لأن المخلوقية شيئية الوجود لا شيئية الثبوت، والمتحقق في النسب العلمية والروابط الأسمائية هي الثانية لا الأولى.

المقام السابع
في أن هذا الوجود العام يناسب الأول وحدةً فصح فائضاً عنه ويناسب الممكنات كثرة فترتبت عليه

وذلك لأن هذا الوجود ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات، وهي النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر، كالظهور والتعين والتعدد الحاصل باقترانه بالمظاهر وقبول حكم الاشتراك بينها، وغير ذلك من أحكام المظاهر، والمراد بوجود الحق الباطن والله أعلم هو التجلي الأحدي الذاتي في مرتبة التعين الأول، لأنه باطن، إذ لا فرق بينه وبين غيب الهوية وكمال الإطلاق إلا باعتبار حضوره لنفسه المسمى بالتعين الأول، ولأن هذه المرتبة سابقة على مرتبة شهوده سبحانه نفسه بنفسه في المرتبة الظاهرية الأولى كما يفهم من «التفسير» فيكون مجرداً عن المظاهر التفصيلية التي هي المرادة بالأعيان.

وإنما قيدنا النعوت بالتي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر، احترازاً عن النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالبواطن، كالبطون والتعين العلمي وتعدد المعاني والحقائق ونحو ذلك، فإن هذا الوجود العام لا مدخل له في تلك النعوت؛ بل لها مدخل في تعينات تعلقات هذا الوجود، فهذا لكونه في الحقيقة عين الوجود الحق صح فائضاً منه؛ لكن لا من حيث هو؛ وإلا فاض عن الحق سبحانه مثله، بل باعتبار التعين الطارىء بسبب عموم النسب والاعتبارات، فلكون نسبتها إليه أحدية

عينية؛ وإلى الحقائق القابلة له غيرية أفادت أموراً:

الأول: المناسبة بين الفائض والفياض[1] في الوحدة والغنى الذاتيين.

الثاني: الغيرية التقييدية المصححة لأن يكون أحد طرفي الفيض.

الثالث: التعدد الاعتباري؛ أعني الحاصل في المرتبة الواحدية باعتبار تعلقات القوابل المصحح لانتساب الواحد بالحقيقة إلى كثرة معينة، كمسألة إبصار الواحد عشر مبصرات دفعةً.

المقام الثامن
في أن ينبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه بها العماء

لا بد ها هنا من تحقيق حقيقة العماء، وقد اختلف فيها كلمات القوم.

قال القاشاني: هو الحضرة الأحدية، لأنه لا يعرفها أحد غيره فهو في حجاب الجلال، وقيل: هو الواحدية التي هي منشأ الأسماء والصفات، لأن العماء هو الغيم الرقيق، والغيم هو الحائل بين السماء والأرض، وهذه الحضرة حائلة بين سماء الأحدية وأرض الكثرة الحقيقية. قال: ولا يساعده الحديث النبوي، لأن المبين فيه قبل أن يخلق الخلق وهذه الحضرة تتعين بالتعين الأول، لأنها محل ظهور الحقائق؛ وكل ما يتعين فهو مخلوق فهو العقل الأول، ولذا قد يسميها هذا القائل بحضرة الإمكان، وحضرة الجمع بين أحكام الوجوب والإمكان، وبالحقيقة الإنسانية؛ وكل ذلك من المخلوقات.

وأقول: فيه غلط من وجوه، **الأول**: أن صاحبة الأحدية والواحدية والألوهية والنفس الرحماني وأم الكتاب وغيرها من المراتب الإلٰهية متعينات ليس شيء منها بمخلوق.

الثاني: أن حضرة الوجوب وحضرة الإمكان وحضرة الجمع بينهما مراتب كليات غيبية، فكيف تكون مخلوقات؟

الثالث: أن الحقيقة الإنسانية مع أن الحقائق غير مجعولة مطلقاً هي صاحبة حضرة الجمع وحقيقة الحقائق الجامعة لها؛ فكيف تكون مخلوقة؟ فمن البين أن البون بين الحقيقة ومظهرها غير بين عنده، عياذاً بالله من مثله!.

(1) وفي نسخة [الفيض والمفيض].

الرابع: أن حضرة الواحدية هي التعين الثاني لا الأول كما سيظهر.

الخامس: أن الحكم على الحضرة التي ذكر أنها منشأ أسماء الله بأنها العقل الأول يقتضي تخصيص الأسماء بالتعينات الخلقية، والقول بأن العقل الأول منشأ للجميع وليس شيء منها، كذلك عندهم.

فأقول استنباطاً من قول الشارح الفرغاني: إن الوجود المطلق من حيث إنه ذات الحق سبحانه، لما اقتضى أن يكون له تعين يتجلى به على نفسه؛ أي يظهر له ويعلمه بنفسه في نفسه، ويسمى التجلي الأحدي الذاتي، ويتضمن الشعور من الكمال الذي حقيقته حصول ما ينبغي، بالذاتي المجمل الوحداني؛ وهو مستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن شهود الذات نفسه من حيث واحديته بجميع شؤونه واعتباراته بأحكامها ولوازمها وبجميع صورها ومظاهرها المعنوية والروحانية والمثالية والحسية؛ متبوعاتها وتوابعها جنساً ونوعاً وشخصاً، بدءاً وعوداً، نزولاً وعروجاً، دنياً وبرزخاً وآخرةً، كما ثبت في مراتب الكون دفعة أو متعاقباً من كونها اعتباراً بالنسبة إلى شهود الأغيار، ومن كون الكل عيناً واحداً بالنسبة إلى شهود الحق الواحد الأحد شهود مفصل في مجمل؛ مثل شهود المكاشف في النواة الواحدة نخيلاً وثماراً لا تحصى.

ثم يستلزم هذا الشعور الشعور بالكمال الأسمائي المسمى: كمال الجلاء.
أعني: ظهور الذات على نفسها بأحدية جمعها بشؤونها واعتباراتها ومظاهرها مفصلاً ومجملاً بعد التفصيل؛ لكن في مظهر كلي جامع بالفعل هو الإنسان الكامل، وعلى كل واحد من حيث نفسه ومثله استتبع ذلك التجلي والشعور انبعاث تجلٍ آخر لظهور الكمال الأسمائي لرقيقة عشقية تنزيهية متصلة بين الكمالين، فتحركَ ذلك التجلي حركة غيبية مقدسة نحو ظهوره معبراً عنها بـ«**أحببت أن أعرف**»، فلم تصادف محلاً قابلاً، إذ لا غير ثمة؛ فرجع بقوة ذلك الميل العشقي إلى أصله وعاد، لكنه غلب بتلك القوة العشقية حكم الظهور المعبر عنها بالرحمة الذاتية التي هي عين باطن الوجود المطلق على حكم اللاظهور، المكنى عنه بملابسة الخفاء الحقيقي الذي هو باطن الغضب المقلوب بباطن الرحمة، فعاد متعيناً تعيناً قابلاً لتحقيق مطلبه العالي الذي هو عين الكمال الأسمائي.

فالتجلي الأول: حضرة أحدية الجمع والوجود وتعينه التعين الأول، والقابل الأول، ومقام: أو أدنى، كناية عنه.

فالتجلي الثاني: المتضمن تميز الحقائق والمراتب التي كانت مستهلكة الحكم في حضرة التعين الأول؛ الظاهر على مثال النفس المنبث الذي هو صورة التجلي الأول.

وظله الجامع لجملة الاعتبارات والتعينات يسمى برتبة الألوهية، وحضرة قاب قوسين، وتعينه تعيناً ثانياً، وقابلاً ثانياً جامعاً بين طرف الإجمال والوحدة، ومقابلهما التفصيل والكثرة؛ لانتسابه إلى الواحدية ووقوعه في ثاني رتب تعيناتها الذي هو صورة التعين الأول وظله.

ثم سمى كليات ما اشتمل عليه هذا التعين بالمراتب؛ ولكن من جهة محليتها لثبوت باقي الحقائق، وهي كالحضرات الخمس، ومراتب اعتدالات المولدات وميزانها المرتبة الإنسانية، كما أن كليات تعينات هذا التجلي هي الأسماء السبعة.

ثم هذا التعين الثاني النفسي من جهة أنه أصل ظهور التعينات ومرجعها، والتجلي الظاهر به أصل جميع الأسماء الإلٰهية ومرجعها؛ سمي التعين القابل لمرتبة الألوهية والتجلي بالاسم «الله» و«الإلٰه»، وباعتبار تحقق جميع المعاني الكلية والجزئية فيه يسمى بعالم المعاني، وباعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلٰهية والكثرة الحقيقية الكونية فيه يسمى بحضرة الارتسام، وباعتبار البرزخية الحاصلة بين الوحدة والكثرة لاشتمالها على هذه الحقائق الكلية الأصلية من حيث صلاحية إضافتها إلى الحق: أصالة، وإلى الكون: تبعية، وانتشاء أنواعها وجزئياتها منها مفصلة؛ يسمى بالحضرة العمائية، وباعتبار اندراج تلك الحقائق الكلية الأصلية في عين تلك البرزخية مع تحقق أثر خفي منها فيه؛ يسمى بالحقيقة الإنسانية الكمالية، وباعتبار كون المعلومات التي فيه ما بين واجب ظهوره بنفسه وممتنع تحققه في نفسه ومتوسط بينهما؛ نسبته إليهما على السواء؛ يسمى المتوسط: مرتبة الإمكان.

ثم لهذا التعين والتجلي المتعين به، الذي هو ظاهر الوجود المسمى باعتبار المرتبة بظاهر الاسم «الله»، وباعتبار الوجود العام بظاهر الاسم «الرحمٰن» وحدة وكثرة وبرزخ فاصل وجامع بينهما، أما وحدته فمضافة إلى التجلي الثاني الذي نسبته إلى الأحدية الذاتية أقوى، ومظهريتها به أولى؛ ولكن بسراية أثر الواحدية. أما سراية حكم الواحد: فانتشاء الكثرة النسبية الأسمائية الثبوتية والسلبية منه، وأما أولوية انتسابه إلى الأحدية الذاتية: فبنفي الأحكام والنسب وإسقاطها عن أسمائه

السلبية، نحو الأزلي المنفي عنه الأولية؛ والغنى المنفي عنه الاحتياج مطلقاً في قيام الكمال به وظهوره؛ والفرد المنفي عنه ما يزوج به من عديل وشبيه وند ونظير ومثل كوجود آخر في مقابلة وجوده، والوتر المنفي عنه ما يشفعه في الصفات كحياة مثل حياته وغيرها؛ والقدوس المنفي عنه مذام الصفات كالظلم والكذب والعبث وغيرها؛ والسلام المنفي عنه تنازع ظهور الصفات بحيث لم ينازعه الغضب عند الرضاء ولا إرادة الانتقام حين عفي عنه وعكسها ونحوهما، والسبوح المنفي عنه ما ينتفي عنه في الفرد والقدوس والسلام؛ وكذلك المتعالي وغيرها من الأسماء السلبية.

وأما طرف كثرة التعين الثاني: فمظهر للواحدية الذاتية؛ لكن بسراية حكم الأحدية.

أما حكم مظهرية الواحدية: فلانتشاء كثرة التعينات الإلٰهية والكونية.

وأما حكم سراية الأحدية، فمن وجهين:

الأول: أن لكل جملة من أعيان تلك الكثرة وحدة جمعية هي أصلها ومنشأها، فمثال تلك الوحدة في اعتبارات الإلٰهية التجلي أولاً، ثم كالاسم «الله» و«الرحمٰن»، ثم كالاسم «الحي»، «الحق»، ثم كباقي الأصول، ومن الكونية كحقيقة القلم الأعلى ووجوده، ثم كحقيقة الروح الأعظم ووجوده، ثم كحقيقة الطبيعة، ثم كحقيقة الجسم ووجوده، إلى أن ينتهي إلى آدم عليه السلام.

الثاني: أن لكل واحد من هذه الأجناس والأنواع والأشخاص أحدية محضة لا يشابهه ولا يشاركه فيها غيره البتة.

وأما البرزخ الذي هو على الحقيقة منشأ هذين الطرفين ومعينهما أولاً والجامع بينهما ثانياً؛ فإنما هي الحقيقة الإنسانية، ولها اعتباران: **أحدهما**: غلبة حكم الوحدة والإجمال عليه. **والثاني**: غلبة حكم الكثرة والتفصيل. فباعتبار الإجمال يسمى بالحقيقة المحمدية، وباعتبار التفصيل يسمى بالحضرة العمائية.

وقال في «الديباجة»: وباعتبار سير التجلي الأول وسرايته في التعين الثاني وظهوره بصورة النفس المنبث، سمي حقيقة الحقائق، وحضرة العماء، والخيال المطلق.

وأقول: الذي يفهم من كلام الشيخ قدس سره في «التفسير» أنه التعين الأول حيث قال فيه: متى ذكرت البرزخ الأول وحضرة الأسماء والحد الفاصل، ومقام

الإنسان الكامل، وحضرة أحدية الجمع والوجود، وأول مراتب التعين، وصاحبة الأحدية، وآخر مراتب الغيب، وأول مرتبة الشهادة بالنسبة إلى الغيب المطلق ومحل نفوذ الأقدار.

فالكل إشارة إلى العماء الذي هو النفس الرحماني؛ لكن المذكور فيما سيجيء في مفتاح الغيب من أن «الرحمٰن» اسم لصورة الوجود الإلٰهي من حيث ظهوره لنفسه، وأن «الرحمٰن» باعتبار انبساط نوره على الممكنات وظهورها به مع وحدته في نفسه يسمى نفساً كما نطقت به النبوة، وأن هذا النفس بالنسبة إلى مطلق النشأة الكلية والوجودية والموجودات المكونة الصادرة من الرب سبحانه التي هي كلمات نفسه وحروفه، بخار عام هو نتيجة الاجتماع بين الأسماء الذاتية وأول مولود ظهر عنها؛ ثم الحكم بأن النفس الرحماني عين العماء دليل ظاهر على أن العماء ما بعد التعين الأول، إذ لا يعتبر فيه أمر زائد على غيب الحق إلا تعينه؛ وكونه هو هو، وعلمه بنفسه، واعتبار انبساط نور الوجود على الممكنات، وظهورها به، وتولده من الأسماء الذاتية ينافيه.

وظني أن التعين الثاني لكونه برزخاً جامعاً بين الأحدية والواحدية؛ بل مشتملاً في طرف الوحدة على قوة نسبة الأحدية مع سراية الواحدية؛ وفي طرف الكثرة على نسبة الواحدية مع سراية الأحدية من وجهين كما سبق بيان الكل؛ صح اعتبار العمائية التي هي عبارة عن البرزخية الجامعة للحقائق الإلٰهية والممكنة في كل من التعينين، وصح أيضاً اعتبار حكم أحد التعينين في الآخر، فحينئذ يكون الأول منبعاً للكل مجملاً، وصح أيضاً اعتبار العمائية للتعين في أحدهما وأيها كان، لكون الأول منبعاً للكل مجملاً، والثاني: منبعاً للكل مفصلاً، فإن الوجود العام الفائض يتبع الأول ذاتاً، والثاني تعلقاً، لأنه صورة الأول وظاهره، لكن لقوة نسبة الأحدية وكون التكون في جهة سرايتها، اعتبرها في «التفسير» في التعين الأول، لأنه أول مراتب التميز والظهور في الدروج؛ كما أنه الآخر عند العروج، وفي التعين الثاني في «مفتاح الغيب»، لأن فتح المبدئية منه، والله أعلم.

فنقول: العماء المذكور في الحديث النبوي ينبوع مظاهر الوجود، أي أصل الأعيان المظهرية، والذي ينشأ منه إما بتفصيل مجمله وتفتيح مقفله إن كان التعين الأول، وإما بحكاية تفصيله الغيبي في الوجود العيني بحسب مرتبته روحانياً أو مثالياً أو جسمانياً أو غيرها إن أريد به التعين الثاني. وهذا هو معنى قولنا: باعتبار اقترانه،

أي كونه ينبوعاً للمظاهر باعتبار اقتران الوجود بالماهيات. أما من حيث هو: فغني عن الينبوعية، وإنما صار ينبوعاً للتجليات الوجودية، لأنه حضرة تجليه الذاتي ومنزل تعينه الأولي وتدليه من الغيب الإطلاقي، فإنه أول مراتب التجلي والتعين والتدلي مجملاً في التعين الأول، ومفصلاً علمياً في التعين الثاني، لأنه حضرة الارتسام والمعاني؛ فيكون بالنسبة إلى غيب الهوية، وحجاب عز الأنية مقام التنزل الرباني، لأنه جامع لوجوهه جمعاً وتمييزاً ومنبعث الجود الذاتي الرحماني لانبعاث الوجود العام منه ذاتاً أو تعلقاً.

وإنما ورد في الحديث بلفظ العماء لأنه في اللغة: السحاب الرقيق المتولد من البخار؛ ويعتبر فيه بعد كونه بخاراً متكاثفاً؛ أن من أنواعه النفس الإنساني المعتبر فيه كونه منبعثاً من الغيب، ومتعيناً بالتعين الإجمالي الصالح لأن يكون مورداً لكل تعين تفصيلي باعتبار المحال القابلة أو المراتب المتفاصلة، وكون المنشىء منه الحروف والكلمات، فلما كان أعيان الموجودات كلمات الله وحروفه، وورد في الحديث لأصلها[1] هذا إطلاق العماء، ونفس الرحمٰن؛ سميت هذه المرتبة بالعماء، باعتبار برزخيته ومنبعثيته، والنفس الرحماني باعتبار انبساطه، كما سمي التجلي الذي فيها رحمانياً باعتبار الوجود الصوري وظهوره لنفسه، وأما الاسم «الإلٰه» فقيل: اسم لمرتبة الألوهية، والظاهر أنه اسم الوجود والتجلي باعتبار تلك المرتبة الجامعة.

ثم نقول: وفي مرتبة العماء تتعين وتحصل مرتبة النكاح الأول من النكاحات الخمس الآتي ذكرها؛ وهو النكاح الغيبي الأزلي الفاتح لحضرات الأسماء الإلٰهية. والمراد بالنكاحات الاجتماعات المنتجة، كما ينتج اجتماع الأسماء الإلٰهية الحقائق والمعاني، واجتماع المعاني الأرواح، واجتماع الأرواح الأمثلة والأجسام الطبيعية البسيطة العنصرية وغيرها، واجتماع البسائط المولدات، والخامس ما يختص بالإنسان. وهذه النتائج هي المرادة بحضرات الأسماء الإلٰهية، فالاجتماع الأول الواقع في الغيب الإلٰهي بين الأسماء الذاتية المسماة بالمفاتيح الأُول، هو الواقع في هذه المرتبة، وإنما سميناه غيباً لأنه ينتج الوجود العلمي الغيبي لا الشهودي العيني ولذا قد لا يعده الشيخ قدس سره من مراتب النكاح ويحكم في بعض الحواشي بأن سببه أنه نكاح مجازي بالنسبة إلى الوجود الظاهري، فكأنه نكاح بالقوة.

---

(1) وفي نسخة [لأجلها].

المقام التاسع والعاشر

في نسبة صفات الحق إليه على اعتباره في ذاته من حيث هو، وعلى اعتباره من حيث تعلقه بالمظاهر، وهما اعتبار الإطلاق والتقييد، أو الوحدة والكثرة، أو الوجوب والإمكان، أو الغنى والتعلق، أو التنزيه والتشبيه

أما على الاعتبار الأول، فمبناه على أصول:

الأصل الأول: أن نسبة كل مطلق إلى مقيداته أنه أحد في ذاته من حيث هو، وواحد بنسبه من حيث جمعيته لها، وبسيط لم يعتبر معه في كل منها شيء آخر، ومركب اعتبر معه في كل منها شيء آخر، وأنه في كل منها هو هو؛ مع تقيده من حيثها، فجاز اتصافه بالغنى والتعلق بالاعتبارين وترتب أحكامهما. ولما كانت حقيقة الوجود موجودة كما مر؛ ولما مرّ، كانت أعم الموجودات، لأن كل موجود هو الوجود مع قيد؛ وإلا باينه ما ليس فيه ذلك القيد فلا يكون أعم منه، فالوجود من حيث هو منزه عن كل قيد داخل أو خارج، فينتفي عنه توابع القيد الداخل كالتركيب والانضمام إلى الأجزاء والقيد الخارج من الكثرة، والتعدد والتميز عقلاً أو ذهناً أو حساً، ويلزمه أن لا يحصره تعين وجودي أو عقلي أو حسي أو خيالي أو وهمي، فلا يتعين بحد أو رسم، ولا يطابق كنهه مفهوم، فلا يتناوله عبارة أو اسم.

الأصل الثاني: شأن المطلق أن يكون مع كل من مقيداته؛ لكن لا بظرفية أو حلول أو مجاورة أو مماسة أو نحوها؛ وإلا لامتاز عنها في الإشارة. ولا باتحاد، وإلا لما اختلفت أحكامهما؛ كالاشتراك والاختصاص. ولا ممازجة، وإلا لأمكن تحقق أحدهما بدون الآخر. ولا أن يتجزأ بحسبها وإلا لانقسم إلى الأجزاء؛ بل بأن يتوقف تحقق المقيدات عليه وتعينه عليها، كما تقرر في المنطق من مناسبة بين الجنس والفصل: أن التوقف على الجنس في التقوم وعلى الفصل في التخصص، وفي الفلسفة من مناسبة بين الهيولى والصورة مثل ذلك، فالوجود المطلق بالنسبة إلى كل موجود كذلك؛ ولذلك يسقط النسبة إليه ويصدق الكل عليه، لكن بلا حصر فيتصادق النظر إليه.

الأصل الثالث: المطلق، لإحاطته المعنوية بمحتملاته، وحضوره معها تكون

حقيقته مع حقائقها مستتبعة توابعها ولوازمها فيجاورها في عالم المعاني الذي هو التعين الثاني، فذلك المطلق الحاضر إذا كان من شأنه الاستشراف والاستجلاء كان حضوره مقيداً لهما على الكل؛ بل متضمنه للكل بإحاطته القدسية المعنوية، فيكون عالماً بالكل بعين علمه بنفسه، لأن علمه لعدم الحجاب يكون علماً تاماً؛ وتمامه إنما هو باستيفاء الوجوه والمحتملات بجميع أوصافها فيما له شرط أو شروط يتعلق على ذلك وفيما لا شرط له، فكذلك ولأزلية تلك المجاورة، لأنها حكم الحقيقة الغير المجعولة، يكون ذلك لمن لا يتصور له حجاب أزلياً أبدياً.

الأصل الرابع: أمثاله من المطلقات التي لا يعتبر فيها قيد ولا تميز من أنواع الامتيازات، إذا تلاحقت فيه وتصادفت اتحدت، إذ لو اختلفت معتبرة لتمايزت بالتعينات، وقد فرض عدمها في الاعتبار الأول. أما لو اعتبرت بحسب متعلقاتها لحقها التمايز وأحكامها من المضادة والملازمة؛ وتوقف البعض على البعض بلا عكس، ومن لوازمه أن يوجد الكل في كل متعلق بوجود أصلها؛ وإن كان الباقي عند غلبة أحدها مستهلك الحكم أو مغلوبه وضعيفه، فلو لحق بهذا السبب شين أو نقص لا يقتضيه جمال الأصل؛ فذلك لخصوصية النوع، وإلا فبالنسبة إلى الأصل المحيط كماله، إذ ذلك، لحكمة تقتضي أن تختلط بجماله جلاله.

الأصل الخامس: الصور العلمية من حيث التمايز العلمي متباينة، وإن كانت من حيث العالم متحدة، ومن حيث المعلوم مختلفة متلاحقة، فحقيقة المطلق مباينة من الحيثية الأولى، وعلى ذا يبني صفات التنزيه له عنها؛ وإن كان من حيث التحقق عينها، فعند الجميع بين الاعتبارين يجمع بين التنزيه والتشبيه. ولذا سئل بعض طلاب الحقيقة، فقال:

هل صح مقيد ولا مطلق فيه ... قول محقق وذي شرع فقيه؟

الظاهر أنه محال عقلاً، فالقول به بأي نوع التوجيه. فأجبت:

قد صح لأن صورة التجريد ... في الذهن خلاف صورة التقييد

والمطلق في الذهن قسيم لها ... هذا هو وجه صحة التفريد

قل إن لمن وجوده ذاتي ... أن يوجد غيره على التوحيد

الأصل السادس: المطلق إذا كان وجوده عينه كالوجود يجب ما يصح له على أكمل الوجوه، لأن الوجود أصل الكل؛ فكماله بوجودية كمال الكل، فيكون الحاصل لما يسمى غيراً به فشأنه أن يرتبط بغيره من حيث ما يتصف به ولا يرتبط

من حيث امتيازه عنه، وذلك جهة التعدد والنقصان أو التغير والحدثان، إلا من حيث ما يتصف ذلك الغير به.

إذا تحققت هذه فنقول: للوجود المطلق أعني المأخوذ بلا شرط إن فهمت وميّزت عن القسمين الأخيرين، وهما الوجود المخلوط أعني المأخوذ بشرط شيء والوجود المجرد أعني المأخوذ بشرط لا شيء اعتباران: اعتبار كونه وجوداً فحسب، أي من غير اعتبار التجريد والتخليط، وهو الحق سبحانه، والوجود الحق من هذا الوجه لا كثرة فيه، لأنها حكم التعدد وهو في صرافة الوحدة ولا تركيب فيه، لأنه حكم القيد الداخل، ولا صفة تحمل عليه بالاشتقاق ولا نعت يحمل عليه بالمواطأة، لأنهما من أحكام القيد الخارج، ولا اسم ولا رسم لأنه حكم التعيّن العقلي أو الخيالي الذهني، ولا نسبة ولا حكم لأنهما من حكم التعلق بالغير ولا غير ثمة، بل وجود بحت أي غير معتبر فيه قيد لا داخل ولا خارج لأن يعتبر فيه عدم القيد.

فإن قلت: فمفهوم الوجود كالكون له تعين في العقل؛ والوجود اسمه وله رسم وهو كما مر ما به الوجدان، فكيف نفى عنه هذه الأشياء؟

قلنا: قولنا: هو وجود للتفهيم، إذ لا أكثر إحاطة بالموجودات منه في العبارات، ولا مفهوم يتعين في العقول مما يكون الوجود عينه وذاتيه إلا هو، لا أن ذلك اسم حقيقي له وإلا كان متمايزاً عن سائر المفهومات ولو في الوجود العلمي ومتعيناً بذلك التعيّن وليس كذلك، فإنه بذلك الاعتبار غني عن كل تعيّن كما مر في الأصل الأول، بل لا يمكن أن يكون له في علمنا النظري اسم حقيقي، لأن اسمه معنى قائم به، فهو صفته وصفته عين ذاته إذا اعتبرت فيه.

فإن قلت: كيف يكون اسمه عين ذاته وكماله الأسمائي قسيم كماله الذاتي وقسيم الشيء مباينه؟

قلنا: ذلك إذا اعتبر في الأسماء امتيازها النسبي؛ وذلك من أحكام الاعتبار الثاني، أما في الاعتبار الأول الذي كلامنا فيه: فكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه، وقد مر فيما نقلناه من نصوص الشيخ قدس سره: أن الكمال الأسمائي ذاتي باعتبار الذات كعكسه باعتبار التعين العلمي وأي كمال أعلى من الوجود الذاتي الوجوبي الأحدي المحيط بجميع محتملاته؟ ولذا كانت حياته وقدرته، إذا اعتبرنا في ذاته من حيث هو على كمال إطلاقها، وقد مر في الأصل

الرابع: أن المطلقات التامة إذا تلاحقت اتحدت، فيكونان عين علمه، وعلمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه بمعنى أنه علم الأشياء بعين علمه بنفسه لما سبق في الأصل الثالث وتتحد فيه المختلفات كإبصار المتعددات بالنسبة إلى البصر، وقد مر في الأصل الثاني.

وتنبعث منه المتكثرات، لكن لا من حيث إنه واحد وإنه وجود، بل من حيث علمه بالأشياء الذي هو عين علمه بنفسه، لكن دون أن تحويه المنبعثات أو يحويها؛ لما مر في الأصل الثاني من امتناع ظرفيته ومظروفيته، ودون أن تبديه الكائنات عن بطون متقدم، لأن بطونه وظهوره بالنسبة إليه عينه، وإنما يتميزان في عقولنا بالنسبة إلينا، إذ لولا ما يسمى غيراً لم يتحقق من له الظهور ومن عنه البطون، فهما نسبتان لا تتحققان بدون المنتسبين ودون أن يفرز الأشياء من نفسه، لما مر فيه أنه لا يتجزأ، بل كل ما يسمى شيئاً كان ما كان فهو صورة نسبة من نسب علمه، ويسمى تجلياً مخصوصاً.

ولما علم أن الحقيقة المطلقة، وإن لحقها نسب وقيود، فسميت بسببها حصة، لا يخرج بذلك عن أن يكون هي هي، فكونها هي هي، أعني وحدتها الذاتية وتعيّنها الذاتي باقية مع تلك الكثرة، ولذا قال مترجم حقيقة الحق لما سمع: **«كان الله ولا شيء معه»**،[1] **«والآن كما كان عليه»**[2]، فوحدته عين كل كثرة، وبساطته عين كل تركيب آخر أو أول مرة، إذ الغيرية حكم اعتبار التعينات والقيود لكل وجود في كل موجود.

فإن قلت: الوحدة ضد الكثرة؛ فإثبات إحداهما في قوة سلب الأخرى، فالحكم باجتماعهما تناقض فضلاً عن اتحادهما.

قلنا: المراد الوحدة الحقيقية الذاتية لا ما يقابل الكثرة؛ ولئن سلّم فهما نسبتان طارئتان باعتبار التعينات، والمطلق ليس من حيث هو شيئاً من المتقابلات كما تحقق ولو في العلوم النظريات وكل ما يتناقض في حق غيره إنما يتناقض لخصوصيات الاعتبار؛ فذلك ثابت له على أكمل الوجوه لإطلاقه عنده، والمطلق كامل؛ لأنه محيط شامل، وقد مر في الأصل الرابع.

فإن قلت: إثبات الأمور المتناقضة للناطق عن الحق لأنه لا يعقل في غيره

---

(1) هذا الأثر سبق تخريجه.

(2) هذا الأثر سبق تخريجه.

مشتبه، فينفى عنه لما قيل: الحمق في اعتقاد ما لا برهان عليه ليس بأدنى منه في إنكار ما عليه برهان.

قلنا: كل من نطق عنه بعقله وفكره لا به أعني غير متحقق بمرتبة فـ«**بي يسمع وبي ينطق**»[1] ونفى عنه كل أمر مشتبه على عقله، وذلك إنما يكون إذا حصره سبحانه من حيث ذاته أو صفاته أو أفعاله في مدركه العقلي ومشربه النظري، فهو ناطق بما لا ينبغي أن ينطق به؛ لعدم تحقيقه، فإن لم يزعم أنه مصيب فهو في الحقيقة أبكم ساكت، لأن وجود ما لا حقيقة له كعدمه كالدُّمى، وإن زعم إصابته فهو جاهل مباهت لا يعرف جهله، وذلك لما مر في الأصل الثاني: أن المنافاة والتضاد والمقابلة من أحكام اعتبار القيود والمخصصات؛ ومر في الأصل الأول: أن أحكام القيود تنتفي وترتفع حين عدم اعتبارها كما في المطلق فعند ذلك يصدق الكل عليه ويتصادق فيه، لأن ارتفاع السبب المنحصر ملزوم ارتفاع المسبب.

فمن فروعه: أن وحدة الحق سبحانه نفس كثرته، وبساطته عين تركيبه، وظهوره نفس بطونه، وآخريته عين أوّليته، لأنها اعتبارات تلحقه بسبب ما يسمى غيراً، إذ لولاه لم يلحق شيء منها، هذا كله لعدم تعيّنه الخاص الوجودي، وإما لعدم تعينه العقلي، إذ هو حسب اعتقاد العاقل لا كما هو عليه في نفس الأمر فلا ينحصر في مفهوم ما كمفهوم الوجود والوحدة؛ ولعدم تعيّنه الشهودي، إذ لا ينحصر لشاهد ولا في مشهود بل له أن يكون كما قال.

فالواجب أن يعتقد وعلى ما أراده محال، و أن يظهر كما يريد، ولذلك حين سئل: ما مراد الحق من الخلق؟ قيل في جوابه: ما هم عليه دون الحصر في الإطلاق فيزاحمه ويقابله التقييد ولا في التقييد فيقابله المتصف بالإطلاق والتجريد، أو المقيد بغير ذلك التقييد. إذ الأول قادح في جماله، والثاني في جلاله أو جماله، وكل منهما اختلال في سعة كماله، فسبحانه سبحانه وله المعنى المحيط بكل حرف، أي حقيقته شاملة الحقائق والذوات، كما أن كماله مستوعب الأوصاف والكمالات.

واعلم أن المكاشف للحقائق في حضرة المعاني يعلمها بلوازمها على نحو ما تعينت في علم الحق تعالى، فيعرف أن كل ما فيها من الحقائق والمراتب والأسماء

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

الذاتية دلالات جماله وآيات جلاله ومقتضيات كماله، لا نقص فيها من تلك الحيثية أصلاً، كما مر في الأصل الخامس، فكل ما خفي عن المحجوبين حسنه مما توهم فيه شين أو نقص، كالحيات والعقارب والخنازير والقاذورات، فإنه متى كشف له عن ساقه، أي علم علم تحقيقٍ وشهودٍ أن كل وجود من حيث هو وجود خير، والعدم شر؛ علم أن مرجع ذلك الشين والنقص جهة الظلمة العدمية الحاصلة بعدم قابلية المحل لما هو خير منه، فتحصل الدلالة على أن المحل لو قبله ففي قدرة الجواد المطلق الذي لا بخل فيه أصلاً فيضه عليه، ففيه الإشعار بكمال الحق، وهو التحميد، وبأن النقصان ليس إليه، وهو التسبيح، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: الآية 44]، وقال ﷺ وآله: **«الخير كله بيديك والشر ليس إليك»**[1]، ونحوه.

وأعلى من هذا المشهد ذوق المحمديين، وهو العلم بأن كل وجود للحق في الحقيقة، إذ لا تعدد فيه من حيث هو، إذ التعدد من آثار الحقائق وثمرات المراتب، وهو هو دائماً، ووجود الحق لا نقص فيه ولا شين، بل كمالاته حاصلة بالفعل دائماً؛ فلا إضافة للشين والنقص إليه من حيث هو؛ بل من جهة أن المرتبة تقتضي استهلاك حكم بعضها أو اختلاله أو ضعفه لاقتضاء أولية الأمر وغلبة البعض لأمر ذلك على ما ستعرف إن شاء الله.

فلهذا الذوق قلنا: إذا أدرك صحة انضياف ما فيه شين أو نقص إليه سبحانه ألفى فيه صورة الكمال، فللذوق الأول قلنا: ورأى أنه منصة، أي مظهر مرتفع لتجلي الجلالبتسبيحه والجمال بتحميده، كل ذلك بلسان حاله ومرتبته وحكمته.

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: كل نقص وألم يشهد في الممكن معنوي كالجهل ونحوه، أو ظاهر كالكذب والظلم وغيرهما، وكل قصور يوصف به مما يعوق عن التحقق بأوصاف الكمال، إنما ذلك من أحكام إمكانه وظلمة نسبية العدمية، لما علمت أن مقتضى حقيقة كل ممكن أن يكون ذا وجهين: وجه إلى الوجود، ووجه إلى العدم، والوجهان ذاتيان له، ولهذا كان افتقاره إلى المرجح ذاتياً

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب الدعاء في صلاة الليل. . . ، حديث رقم (771) [1/ 535] ورواه أبو داود في سننه، باب ما يستفتح به في الصلاة من الدعاء، حديث رقم (760) [1/ 201] ورواه غيرهما.

له؛ والمرجح هو الحق وله الكمال الذاتي؛ بل هو ينبوع كل كمال فلا يصدر منه إلا ما هو الخير المحض.

أما قلّة النقائص وكثرتها فبحسب تضاعف وجوه الإمكان التي موجبها كثرة الوسائط وقلتها، وأما تعيّن درجات الموجودات في الخسة والشرف بحسب القوة المناسبة المقتضية للقرب من درجة التمامية وبحسب البعد عنها. هذا كلامه.

واعلم أنه لمّا علم فيما مر سراية الواحدية في الأحدية، وقد قال الشيخ قدس سره في «النصوص»: الأحدية وصف التعين لا المطلق المعين، والواحدية ثابتة للحق من حيث العلم الذي هو لازم الذات، لا يغايرها إلا مغايرة نسبية وبه وفيه تتعين مرتبة الألوهية وجميع المراتب والأسماء الذاتية التي لا تغايرها الذات بوجه ما، مع أنه محتد الكثرة المعنوية ومشرعها. تم كلامه.

اعلم أن جميع الأسماء والصفات عند الحق ومن حيث هو متكثر في عين وحدة هي عينه، لا يتنزه عما هو ثابت له من الأسماء الجلالية، ولا يحتجب عما أبداه بالأسماء الجمالية لتكمله.

فإن قلت: فما معنى حجابه وعزته وغناه وقدسه؟.

قلنا: هي امتياز حقيقته بكمال إطلاقه، ووجوب وجوده عن كل شيء يضادها؛ باقتضاء حقيقته الإمكانية عدمه والنقص والشين المبنيين عليها حسب مرتبتها وبحسب قربها وبعدها عن الحق تعالى كما مر. وأيضاً عبارة عن عدم تعلقه من حيث إطلاقه بشيء؛ كما قال ﷺ وآله: **«كان الله ولا شيء معه»**[1]. وأيضاً عن عدم احتياجه في ثبوت وجوده وبقائه إلى شيء، مع أن لا تحقق لشيء بنفسه، ولا بغيره إلا به تعالى.

قال [الشيخ الأكبر] في «الفتوحات»: ومجموع عدم احتياجه إلى الغير في الوجود والبقاء واحتياج الغير إليه فيهما هو معنى الألوهية.

وأقول: فحاصل كلام الشيخ رضي الله عنه ها هنا على ما فهمته وحدة الأسماء والصفات مع الذات وعدم التنزه والاحتجاب من حيث عين وجود الحق سبحانه، والاحتجاب والغنى من حيث التفصيل بالامتياز العلمي للحقائق.

ولا يتحقق هذا لغاية غموضه إلا بنقل ما قاله الشيخ قدس سره في «النفحات»

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

في تنبيه رباني من كتاب علم العلم، وهو: أن صورة الأشياء في العلم من كون العلم صفة للوجود الحق، أو نسبة من نسبه، ليس كصورها في الوجود الحق من حيث قولهم: الأشياء لم تزل مرتسمة في ذات الوجود الحق، لأن صورها في الوجود الحق صورة واحدة فهي من حيث وحدتها كائنة في الوجود دون تعدد شيء منها فيه وهي في حضرة العلم كائنة كينونة تعيين وتفصيل بالنسبة إلى العالم فقط، ووجود كل منها من حيث معقولية تعينه وتخصصه فيما بعد كائن معها؛ حكمه حالتئذ حكمها، فافهم.

ومطلق الظهور حكماً للأشياء؛ ومطلق الظهور عيناً للوجود، وتعيّن الظهور الحكمي بالتميز المشهود، وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أخرى؛ وحكمه أيضاً في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أخرى؛ وإن حصل الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الذي به امتاز كل منهما عن الآخر، فالثابت لشيء في شيء من بشيء بشرط أو شروط، أو المنفي عنه، كذلك لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط أو الشروط، مرتبة كان الشرط أو حالاً، أو زماناً أو مكاناً، أو غير ذلك. والتجدد تارة يكون صفة للشيء الممكن بالنسبة إلى إدراكه الخاص في نشأة خاصة، أو حالة معينة، أو زمان موقت، وتارة صفة للوجود لا مطلقاً، بل بشرط ارتباط خاص بعين ممكنة من الممكنات التي لا نهاية لها.

هذا كلامه، وقد تحقق منه مطلبان عظيمان من الفرق بين اعتباريّ الوجود:

أحدهما: الفرق بين وحدة الصفات والذات، وعدم التنزه والاحتجاب، وبين الغنى والحجاب.

وثانيهما: الفرق بين جهة إضافة الحوادث ولزوم الإمكان إلى الممكنات، وبين جهة إضافتها إلى الحق سبحانه.

ثم نقول: وإذا كانت آنية الحق سبحانه بهذه الحيثية المشتملة على الأحدية والواحدية المذكورتين كانت بحيث لا تدركها العقول والأفكار؛ إما لأن إدراك هذه الأحدية المطلقة الجامعة ليس في طور العقل المعقول بتعينه المجعول، لما مر في أول الكتاب، وإما لعدم قدرته على إحاطة ما لا يتناهى من جهة الواحدية، ولا تحويه الجهات ولا الأقطار لعدم تعينه المشهودي، ولا تحيط بمشاهدته البصائر والأبصار وكل ذلك لأنه من هذه الحيثية المطلقة منزه عن القيود الصورية

والمعنوية؛ مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية مدة أو عدة أو مسافة زيادة ونقصاناً، أو كيفية شدة وضعاً متعال عن الإحاطات الحدسية والفهمية والمنطقية والعلمية، لأن كلاً منها شأن العقل العاقل والتوجه المتناهي الزائل؛ فكيف يحاط به الأزلي الأبدي الكامل؟

ولما علم أن حجابه امتياز حقيقته فهو محتجب بكمال حقيقته ونور عزته عن جميع بريته لوجوب نقصان كلٍ بإمكان حقيقته وظلمة عدميته، حتى أن بطونه بالبساطة لغاية ظهوره احتجاب؛ وظهوره عين بطونه بستر تركيب وحجاب، هذا هو العجب العجاب، وهذا حكم شامل للكامل منهم والناقص، والمقبل إليه في زعمه والناكص، إذ لا محيص لمخلوق عن جهة الإمكان التي هي محتد النقصان والتغير والحدثان.

فإن قلت: فمع امتناع هذه الإدراكات، كيف صح للعقول ما سلّم لها من التنزيهات؟

قلنا: جميع تنزيهاتها من حيث أفكارها سلبية لا يفيد معرفة كنه حقيقته، مع أنها لو بولغ بأقصى ما في وسعها دون ما يقتضيه جلاله ويستحقه قدسه وكماله لتناهيها دونه واندراجها تحته، وكل ما يقدر من غير المتناهي فنسبته إلى ما بقي نسبة المتناهي إلى اللامتناهي؛ ولأنه من وراء الحجاب بخلاف ما يدرك بالكشف لأولي الألباب.

ثم نقول: منشأ تعلق علمه بالعالم من عين علمه بنفسه؛ كما مر أنه علم نفسه بنفسه، وعلم الأشياء بعين علمه بنفسه، وتحقيقه يستدعي تحقيق حقيقة العلم على ما قال الشيخ في «النفحات»: نفحة تتضمن التعريف لحقيقة العلم:

اعلم أن حصول العلم بالشيء كان ما كان، وكمال معرفته موقوف على الاتحاد بذلك المعلوم، والاتحاد بالشيء موقوف على زوال كل ما يتميز به العالم عن المعلوم، فإنه ما في الوجود شيء إلا وبينه وبين كل شيء أمر حقيقي إلٰهي يقتضي الاشتراك دون مغايرة؛ وأمور أخرى تقتضي تميز ذلك الشيء عما سواه، هذا مما لا ريب فيه، وقد ينضم إلى هذا الأمر الحقيقي مناسبات أخر من حيث الصفات أو المواطن والنشآت والأزمان وغيرها.

فاعلم أن علة جهل الإنسان بموجود ما إنما هي غلبة أحكام ما به يتميزان،

ومتى ظهرت غلبة ما به يتحدان؛ علم الطالب بعد قصده ما رام معرفته، ثم إن ارتفعت أحكام ما به الامتياز بالكلية كملت المعرفة وإلا صار معلوماً من وجه أو وجوه دون أُخر.

فإن قلت: فما سبب جهل الشيء بنفسه مع عدم امتيازه عنه؟

فنقول: اعلم أن تجلي الحق سبحانه سار في كل شيء وليس متعيناً في شيء؛ ولا مشاراً إليه بإشارة عقلية أو حسية، وهو سر المعية التي ذكرها الحق في كتبه المنزلة واطلع عليه الصفوة من عباده، فكل شيء فإنه من حيث ذلك السر الذي هو سبب وجوده والمقيم له غير متناه، ولا متقيد باسم أو وصف أو مرتبة أو غير ذلك، وذلك الشيء من حيث تعينه وتعين الإشارة إليه عقلاً أو حساً، جمعاً وفرادى، يلحقه أحكام واعتبارات يقتضيها لذاته، بشرط أو شروط حسب حاله ومرتبته، والأحكام والاعتبارات المشار إليها تنضاف إلى الحق من كونه إلٰهاً واحداً وتسلب عنه من حيث إطلاقه وأحديته وتنضاف إلى سواه من حيث خصوصية ذلك الممكن، فتلك الأحكام والأحوال المختصة بكل عين عين هي المانعة له من معرفة حقيقته بدون اللوازم، فمتى غلب حكم الحقيقة من حيث حقيقتها أحكام لوازمها؛ عرفت نفسها متعينه من حيث الامتياز الحقيقي الثابت بينها وبين الحق، فالمعرفة بمرتبة الحق وأحكامها تحصل للإنسان من معرفة نسبة مرتبته من مرتبة الحق والأحكام بالأحكام، فافهم.

هذا كلامه، ويعلم منه أن بين جميع الأشياء سراً إلٰهياً مشتركاً مطلقاً غير متعين بوجه ما، ولا ريب أنه التجلي الإلٰهي الذاتي الأحدي، فلما كان حصول العلم بالاتحاد إذا لم يمنع مانع، فالحق الذي لا يشغله شأن عن شأن، ولا يتصور في حقه مانع ما، يعلم بأحدية ذلك التجلي كل شيء بعين علمه بنفسه أعني ذلك التجلي وكما يعلمه أعني علماً كاملاً مستوفياً لوجوهه ومحتملاته فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

ثم نقول: وإذا تحقق أن علمه متعلق بجميع الأشياء من عين علمه بنفسه من حيث أحديته المحيطة؛ فإنه كما قال تعالى: ﴿والله بكل شيء محيط﴾ وقال: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝١٢﴾ [الطّلَاق: الآية 12] فليعلم أن ظهور هذا التعلق العلمي أعني استجلائه في إحدى الحضرات الظاهرة في أنفسها كالحضرة الروحانية والمثالية والحسية إنما هو بظهور نسب علمه فيها؛ ونسب علمه الخصوصيات

العلمية المسماة بالمعاني والحقائق والأعيان الثابتة.

قال في «النصوص»: هي تعقلات التعينات، كما أن الأشياء تعينات التعقلات، ثم تلك النسب المسماة حقائق هي المعلومات، فكما أن خصوصيات الوجود ونسبه تسمى موجودات؛ كذلك نسب العلم وخصوصياته تسمى معلومات، لذلك قلنا: حقيقة كل شيء نسبة تعينه في علم الحق تعالى.

ثم نقول: إن الحق تعالى عالم بما لا يتناهى؛ لعدم تناهي محتملاته المحاطة التي هي أكثر من العقلية والوهمية؛ وإن كانت ما شمت رائحة الوجود متناهية، وأنه مصدر كل شيء فيقتضي كل شيء إما لذاته أو بشرط أو شروط كما مر، فيكون كل شيء لازمه أو لازم لازمه وهلم جراً، فالصانع الذي لا يشغله شأن عن شأنٍ والعليم اللطيف الخبير الذي لا يفوته لغناه الذاتي كمال، لا بد أن يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعاً وفرادىً؛ إجمالاً وتفصيلاً إلى ما لا يتناهى.

وأيضاً يعلم كل شيء على ما هو عليه وهو معنى تبعية علمه للمعلوم لا وقوعه بعده مثلاً ما عينه الحق سبحانه تعييناً جزئياً عند شرط أو سبب، أو علم تعيين مرتبته الكلية عند شرط كالتغذي باللحم بشرط طبخه أو عند سبب كطبخ اللحم بمجاورة النار فإنه يعلم بشرطه وسببه ولازمه؛ إن كان علم الحق سبحانه بتلك المرتبة الكلية أو تعينية ذلك الترتيب الجزئي قد سبق بذلك الوجه وإلا أي فإن لم يعينه معلقاً بشرط أو سبب فيعلمه بنفسه سبحانه كيف شاء.

وحاصله: أن العلم الإلٰهي الأزلي يتبع المعلوم المعين حسبما تقتضيه حقيقته واستعدادها وشروط استعدادها ومرتبته وأحكامها، سواء كان غير موقوف على سبب آخر أو شرط، أو موقوفاً على واحداً وأكثر كما مر. ثم يتبع الإرادة الذاتية الإلٰهية العلم ويتعلق به حسبما تعلق العلم، ثم القدرة يظهر عما عينته الإرادة، ثم يتعين الكلام المؤثر في إيجاده بينهما بمقارعتها، وهذا ما يقول العلماء: إن التقدير الأزلي يتعلق بمجموع النظام الواقع من الأسباب والمسببات، فلا وجه لاعتراض الجاهلين بأن الأمر الفلاني إن قدر وقوعه يقع؛ فلا حاجة إلى مباشرة أسبابه، كالدعوات والأعمال الصالحة في الأخروية، والأسباب العادية من المعالجات وغيرها في الدنيوية، وإلا فلا ينفع السعي في السبب.

وعلى هذا الأصل نبه النبي ﷺ حين سئل بعد تمهيد قاعدة التقدير بقولهم:

ففيم العمل؟ بأن قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»، أي اعملوا، فربما كان حصول الثواب مقدراً بتقدير سببه العادي الذي هو عملكم.

فإن قلت: فإذا كان بعض علوم الحق سبحانه متعلقاً بالمعلوم بشرط أو سبب متجدد كان علمه متجدداً؛ فيلزم كونه محل الحوادث وجهله ببعض الأمور في بعض الأوقات ومستكملاً بحصول علم لم يكن، وكل منهما قادح في صرافة وحدته ووجوبه؟

قلت: التعلق المخصوص مسلم، غير أنه لا يتجدد له علم ولا يتعين في حقه أمر ينحصر فيه ولا حكم معين، يعني: لا يلزم من التعلق الأزلي للشأن الكلي بشؤونه وحقائقه الجزئية الإضافية المشروطة الظهور بحسب آناتها المعينة حدوث التعلق، لما مر أن من ليس زمانياً ولا مكانياً ويكون عالماً بجميع المعلومات يكون جميع الآنات والأمكنة عنده حاضرة، ولكونه محيطاً بالكل يعلم كل واقع فيها، بسوابقها ولواحقها، على ما بينها من نسبة السببية أو الشرطية أو الواقتية أو الآنية أو الكيفية أو غيرها؛ فلا يتعين في حقه أمر دون آخر ولا حكم دون آخر، بل جميع الأمور حاصلة بشؤونه بالنسبة إلى آناته، والمتعلق بالكل من جناب الحق سبحانه تجل واحد واقتضاء واحد وحكم واحد، إنما يتعلق حسب قابليات المتعلقات وشؤونه الجزئية، فبهذا يحصل التوفيق بين قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29] وبين قوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾ [القَمَر: الآية 50].

وهذا هو سرّ القدر، وقد صدق الخبر الخبر، ذكر الشيخ قدس سره في «النفحات»: قال الوارد المأمور بالتعليم والتذكير والتلقين: متى أقلقتك المطالبات والمعاتبات الإلٰهية أو الكونية، خاطِب ربك ناشراً بين يديه بعض ما أنعم به عليك لا مجادلاً ولا محاججاً وقل: يا رب هذا الذي تراه فيّ وتصدره مني، إن كنت جاعله ومنشئه فيّ فلا تنسبه إليّ، لأنه لا يمكن أن يصدر مني إلا ما أودعته وخزنته في نسخة وجودي، لأني لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شئت إضافته إليّ لما تراه وتريده، وإن كان الذي هو فيّ ليس بجعلك مع ثبوت أن لا إلٰه غيرك فهو إذن من مقتضى حقيقتي التي تعلق علمك بها أزلاً بحسبها دون أثر حاصل أو متجدد من علمك فيها وإذ لا يمكنني أن أكون على خلاف ما تقتضيه حقيقتي؛ فلا تطالبني بالظهور بما ليس فيّ مجعولاً وغير مجعول، وكيف توصف حقيقتي وأحكامها بالجعل؟ وحقيقتي عبارة عن صورة علم ربي بي أزلاً وأبداً دون زيادة ونقصان،

ويحكم وجوب عارٍ عن كل إمكان.

بل أقول: حقيقتي عبارة عن صورة علمه بمطلق ذاته التي لا يتعين إطلاقها بوصف ثبوتي، ورؤيته لها في شأن جامع بين هذه النسبة الإطلاقية المعروضة وبين صور سائر شؤونه وأحكامها التي لا تنحصر ولا تتناهى.

وإلى هذا الشأن الجامع الإشارة «بي» وبـ«يا ربي» وبـ«نا» و«لي»، وهو أول مفاتيح الغيب، ويتفرع منها أربعة تغايره من وجه ولا يغايرها هذا الشأن بوجه أبداً، ولا ما يتفرع عنها إلى أبد الأبد، فهي هو من كل وجه وليست هو هي من كل وجه، بل من بعض الوجوه، فحقيقة هذا شأنها كيف يصح ويصدق عليها اسم الجعل؟

فإن قيل بلسان بعض الحجج: حقائق الأشياء وإن كانت متفرعة عن الشأن الجامع المذكور ولوازمه المذكورة، لأنها أصول ومقدمات وآباء وأمهات وألسنة الخطاب، والصور الباقية والناشئة من الأعمال التي بسببها يقع المعاتبات وتتوجه المطالبات؛ نتائج وثمرات، فالمجعول فيك مما يتشخص عملاً وصفة لم يكن له من قبل ذلك وصف أصلاً، بل عندك قبل الكيف والكم؛ واكتسب الحكم والوصف، وخرج من صفة تقديسية من كل وصف إلى ما كيفيته وصبغته به.

فأقول: فالصابغ مني لما حل فيّ بعد تعيني فأصدره مكيفاً مصبوغاً، هل هو أمر وجودي مجعول فيّ أو هو شيء غير مجعول؟ إن كان أمراً وجودياً؛ فبم قبلته على هذا الوجه؟ متى كان منه وبه ما يذكرون؟ ويعود الكلام في المقبول منه نحو ما مر. وإن كان شيئاً غير مجعول، فما حيلتي فيه ولا مندوحة لي عنه؟ فإنه من مقتضى حقيقتي وكوني. وأيضاً فهب أني أكتم مثل هذا ممن لا يعرفه كي لا يعرفه، وأغالط فيه بموجب الأمر والحكمة؛ أأكتم هذا عنك وأنت أشهدتنيه وأريتنيه؟ ثم عرفتني غير ما مرة شهوداً وكفاحاً؛ وأن هذا سر قدرك، وأن المطلع عليه غير مطالب ولا محجوج، ولو لم يكن الأمر كذلك لم يظهر الفائدة من الاطلاع على هذا المقام، ولم يتميز من شهد هذا وعرفه ممن لم يشهد ولم يعرف.

وغاية ما في الباب أن يقال: إن الذي قلناه بلسان الأمر والحجة والمعاتبة والمطالبة والتعريف والإنذار والبشائر وغير ذلك هو من مقتضى حقيقتنا التي لا مندوحة عن حكمها الباقي؛ مقابلة ما اقتضت حقيقتك ذكره وفعله.

فأقول: فقد فلجت حجتي، فإن البعض تابع للكل، والفرع ظاهر بصورة الأصل، ولذا قيل لنا: فجحد آدم فجحدت ذريته؛ ونسي آدم فنسيت ذريته، ولولا

حواء لم تحن أنثى إلى زوجها، فإذن لا مندوحة عن إحكام الحقيقة ولا عدول هناك عنها ولا تبديل، وقد حقّت الكلم، ولزم الحكم، وبشهود مثل هذا ومعرفته والاحتجاج به يظهر مصداق: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: الآية 9].

ثم قال قدس سره في آخر ما في الوارد: هذه ترجمة ضمنت بعض إحسانك إليّ وإنعامك عليّ بلسان الشكر والتذكر والاستثمار، لا المجادلة والاحتجاج والانتصار، فبحقك عليك وحق ما تحب أن تقسم به عليك أو يتوسل به إليك من أسمائك وصفاتك ومبدعاتك ومكوناتك؛ ما علم منها وما لم يعلم، وبحق عنايتك في حقي التي لم أر مثلها ولم أسمع، إلا ما عفوت عن إدلالي ورحمت عجزي وإذلالي الذي لا يعرفه مني غيرك، إذ لولا ذلك العجز لانسلخت عن بعض مقتضيات حقيقتي الغير المناسبة لبعض المراتب من بعض الوجوه، وتلبست بما يناسب بشرط تضمنه رضاك الأعلى الأتم، لكن حقت الكلمة ولزم الأمر، وغير الواقع عندي مستحيل وإن فرض إمكانه أو وجوبه والسلام.

ثم نقول: قد مر أن الكمال هو حصول ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي، وأنه قسمان: ذاتي وأسمائي، وأن كليهما ذاتيان من وجه، وأسمائيان من وجه، وكل حصول تابع للوجود، فمن كان وجوده عين ذاته لزم أن يكون كماله التابع لوجوده بنفسه.

أما كماله الذاتي فظاهر، وأما كماله الأسمائي: فلأنه بنفسه اللازم الأول لأول اللازم؛ وهو العلم الذي تلزمه القدرة حسب الإرادة، لذا ترى بعض العلماء كالرازي في «التفسير الكبير» يحصر الكمال في العلم والقدرة، ولأن الكمال الأسمائي ذات من وجه كما مر، وأن يكون وجوده بالفعل لا بالقوة لوجوب ثبوت الشيء لنفسه وبالوجوب لا بالإمكان لامتناع سلب الشيء عن نفسه؛ وأن يكون منزهاً عن التغير المعلوم والحدثان وهو التغير بالحوادث المشهودة في الأوقات المحدودة؛ كطروّ عدم الكمال على الخصوص، مثل السقم عقيب الصحة، وسائر الأشياء الخمس المذكورة في الحديث، والمراد التغير عليه وتحول الأمر فيه، أما تحول الحق سبحانه بكماله الذاتي في مراتب شؤونه وأسمائه ومظاهره كما قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29] المستدعي لظهوره كل لحظة ولمحة في ألف ألف مظهر أو أكثر؛ فليس بممتنع.

والفرق أن الأول يقتضي التنوع في ذاته، وهو قادح في صرافة وحدته. والثاني يقتضي التعدد في نسبه وإضافاته؛ ولزم أن لا يحويه المحدثات ولو بوجه عقلي، لامتناع أن تحوي المتناهي باللامتناهي؛ فلا تحويه لتبديه، لأن بدئه من نفسه؛ ولا لتصونه لأن بقائه لوجوب وجوده، ولا يكوّنها لحاجة إلى سواه لا في وجوده أو بقائه، لأنهما ذاتيان، ولا في كمالاته، لأنها لوازم وجوده الكامل في ذاته وإن توقف بوجه الشرطية على مظهر قابل واستعداد له فذلك لتحصيل خصوصية توجه الجواد المطلق لا لتوقف مطلق الفيض عليه، وأن لا يرد عليه تكوين الغير؛ وإلا لم يكن المبدأ للكائنات إلا ذلك الغير، وإذا كان توقفه على مظهر أو استعداد لتحصيل خصوصية التوجه؛ كان ارتباط الأشياء به من حيث الوجه الذي يحصل منه نسبه ونعوته من حيث تعينه في صور أحواله الذاتية؛ لا من حيث الوجود والبقاء؛ ولا يرتبط هو سبحانه بالأشياء من حيث امتيازها بتعددها عنه لأن ارتباطه بالأشياء إيجادها وإظهارها وبسط التجلي عليها.

وقد مر في «أمهات الأصول»: أن التأثير إنما يكون من حيث المناسبة لا من حيث الامتياز والمباينة، وإذا لم يكن ارتباطه بها لحاجة إليها في وجوده بل مستغنياً عنها في ذلك لأنه عين الوجود لزم أن يتوقف وجود الأشياء الحاصل لها عليه، إذ موجودية كل موجود بالوجود ولا يتوقف وجوده عليها لأنه ذاته، ويكون مستغنياً بحقيقته عن كل شيء وإن افتقر في تعينه الأسمى إلى حقائق الأشياء أو ظهوراتها لكن بالشرطية لا بالعلية؛ كما يفتقر بها إليه كل شيء في وجوده، ويلزم أن لا يكون بينه وبين الأشياء نسب لغناه الذاتي عنها إلا العناية الذاتية الأزلية بتعلقاتها، كما قيل لكن بحسب أوقاتها المعينة.

فإن قلت: فعلاقة العناية لما كانت ثابتة أزلاً، وهي كما سيجيء إفاضة نور الوجود، ينبغي أن لا يكون بين الفائض والمفاض عليه حجاب.

قلنا: لا حجاب إلا الجهل بالفائض وتلبيس الأسماء بالمسميات وتخييل التعينات والتعددات التي هي نسب الوجود وليست موجودة حقيقة كما مر، نقله في آخر «النصوص»، وكيف تكون هي الموجودة وهي آثار الحقائق الغير المجعولة العدمية، وأثر العدم لا يكون وجوداً ولا يعتبر موجوداً ما لم ينضم إليه الوجود. أما ذلك الجهل: فإما لغاية قربه ودنوه؛ كما لا يدرك البصر الهواء، ونفس الحدقة والعقل الاستحالات المزاجية الجزئية، وإما لفرط عزّته وعلوه؛ كما لا يدرك البصر

وسط قرص الشمس في غاية نورها، بل يتخيل فيه سواداً أو ظلمة، مع أنه منبع الأنوار والعقل حقائق الأنوار العالية من الأرواح والنفوس، وقد مرّ.

ثم نقول: تلك العناية فسرها الحكماء بالعلم الأزلي الفعلي المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات كلياً أيضاً وليس بشيء، إذ العلم الفعلي ليس هو المؤثر؛ بل هو مما لا يكون مستنبطاً من الجزئيات، فإنه من حيث هو علم حاك وتابع للمعلوم كلياً كان أو جزئياً والنسب العلمية لا تتغير كما علم، ولئن سلم فلا يلزم من تغير النسبة تغير الذات، وفسرها القاساني في «رسالة القضاء والقدر»؛ أعني العناية الأزلية بمجموعهما وليس بشيء، فإن الظهور التفصيلي ليس بأزلي، وأيضاً تعين الأحكام من خصوصيات الحقائق ومراتبها كما مر، لا من الحق كما هو، لأن شأنه الفيض والظهور موافقاً لنسب علمه.

فالحق أن عنايته وإن فسرت بوجه آخر مجازاً؛ حقيقتها عندنا إفاضة نوره الوجودي على من انطبع في مرآة عينه؛ وحضرته العلمية صورته التي هي نسبة معلوميته واستعد لقبول حكم إيجاده ومظهريته، لكن بحسب ذلك الاستعداد، إذ باعتباره تتعين حصة الإيجاد، فهو تعالى من حيث حقيقته الغنية وإطلاقه الذاتي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية 11] وإن كان من حيث تعلقه بالكائنات وافتقارها إليه في الوجود وتوقف خصوصية ظهوره في كل مظهر على نسبة معلوميته عنده ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: الآية 11] فالأول بظاهره تنزيه يتضمن التشبيه بتصوير المثلية إذا كان الكاف غير زائدة، والثاني بظاهره تشبيه يتضمن التنزيه بالحصر، فإن حقيقة السمع والبصر ومطلقهما له؛ بل عينه في البطن السابع كما مر في أول الكتاب.

ومن المناسب أن يشار ها هنا إلى **حقيقة الفيض وأقسام التنزيه**:

أما الأول: فقد قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: الفيض الواصل من الحق إلى المسمى غيراً عبارة عن صورة صفة أكمليته تعالى، وذلك حكم زائد على الكمال الذاتي، وكما أن كمال كل وعاء بامتلائه وأكمليته بما يفيض منه بعد الامتلاء، كذلك الفيض الإيجادي، لكن محل ذلك الجناب منزه عن الظرفية والمظروفية، فالامتلاء هناك عبارة عن الغنى الذاتي من حيث وجوب الوجود وعدم الحاجة إلى السوى وعن سر الصمدية، فإنه لا خلو في الحضرة ولاعوز ولا فراغ، وثمة كمال ثان وهو الكمال الأسمائي والصفاتي، وأنه مقرون بالوجود الفائض على

الكائن بموجب أثر الأكملية، والإيجاد ثمرة كماله لا أن إيجاده مثمر للكمال، كمل سبحانه فأوجد، لم يوجد ليكمل، فالكمال الأسمائي نعوت له سبحانه من حيث تعينه في صور أحواله الذاتية أعني الأسماء والصفات وموجب اختلاف ظهوراته وتنوعاته هو اختلاف حقائق شؤونه التي اشتملت عليه ذاته، تم كلامه.

وأما **الثاني**: فليعلم أن **التنزيه الإلهي** أنواع ثلاثة: **عقلي، وشرعي، وكشفي**.

قال الشيخ قدس سره في «النصوص»: اعلم أن ثمرة التنزيه العقلي هو تميز الحق عما يسمى سوى بالصفات السلبية[1] حذراً عن نقائص مفروضة في الأذهان غير واقعة في الوجود.

والتنزيهات الشرعية ثمرتها نفي التعدد الوجودي والاشتراك في مرتبة الألوهية، وهي ثابتة شرعاً بعد تقرير الاشتراك مع الحق في الصفات الثبوتية لنفي المشابهة والمساواة؛ وإليه الإشارة بقوله: ﴿خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية 72]، ﴿خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: الآية 155]، و: ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية 14]، و: ﴿أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأعراف: الآية 151]، «والله أكبر»، ونحو ذلك.

وأما تنزيه أهل الكشف، فهو لإثبات الجمعية للحق مع عدم الحصر ولتميز أحكام الأسماء بعضها عن بعض، فإنه ليس كل حكم يصح إضافته إلى كل اسم، بل من الأسماء ما يستحيل إضافة بعض الأحكام إليها وإن كانت ثابتة لأسماء أخر وهكذا الأمر في الصفات. ومن ثمرات التنزيه الكشفي نفي السوى مع بقاء الحكم العددي، دون فرض نقص يسلب أو تعقل كمال مضاف إلى الحق بإثبات مثبت، والسلام.

وأما على الاعتبار **الثاني**: وهو تعلقه بالكائنات وتكثر نسبه باقتران الممكنات، وتدليه بشروق نوره على أعيان الموجودات، فمبناه أيضاً على أصول:

الأصل الأول: أن التعلق والاقتران نسبة، وكل نسبة تتعلق بالمنتسبين، فيجوز أن يكون لها باعتبار كل من المنتسبين اسم برأسه، كما تسمى النسبة بين الموجِب والموجَب باعتبار الفاعل إيجاباً، وباعتبار المفعول وجوباً، وكذا التحريم والحرمة، وكذا الإيجاد والوجود الإضافي، فلا يبعد في تسمية تعين الوجود الحقيقي باعتبار

(1) الصفات السلبية هي التي تسلب عن الله تعالى أن يتصف بأضداد هذه الصفات وهي التالية: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه، والوحدانية.

أصله الأحدي ومحله الإطلاقي حقاً، وباعتبار التميز الساري والتكثر الطارىء والتغير المتوالي أو المتوازي خلقاً. قال الشيخ الكبير [محيي الدين] رضي الله عنه:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

الأصل الثاني: أن الأمر العدمي اعتباري يجوز أن يفيد أحكاماً خارجية كالمحاذاة لضوء المقابل من الأحجار، والاجتماع لقوة آحاد العسكر والأوتار، ولهيئة الكرسي والبيت والجدار، ومنه ما مر نحو اجتماع الهيولى والصورة المعقولتين لمحسوسية الأجسام وعرضية الأنوار، فيجوز أن يبلغ تضاعف التعينات الموجب لتضاعف أحكام الإمكان حداً يثمر التعدد الحسي في ثالث مراتب الأطوار، وذلك لأن الاجتماع على أنه المظهر الجمعي الأحدي الأصلي الذي به الظهور والإظهار، كما قال:

والجمع حال لا وجود لعينه   وله التحكم ليس للآحاد

يفيد مقداراً من سر التركيب الذي به امتزاج النور الأحدي، والظلمة الإمكانية على بسائط الأنوار معتدلاً بين الإفراط والتفريط كي يدخل تحت وسع إحساس الحواس الضعيفة من الأسماع والأبصار، ففي نسبة نور الشمس إلى أعين الخفافيش، ونور السراج إلى عين الأعشى، تنبيه صحيح على اعتدال المقدار، وفي زجاج المرآة وقوس قزح من جهة اشتراط الظلمة الممتزجة خلفهما تمثيل صريح لعالم المثال الذي هو مجمع الإعلان والأسرار ومرتبة الكاملين الكبار.

الأصل الثالث: مثل هذا التعلق لما كان زائداً على كمال أحدية ذات المعروض لا يؤثر في ذاته غير التقيد والتعين المفروض من التجزيء والحلول والاتحاد مع المعلول، كما في إبصار الواحد عشر مبصرات، فيبقى ذاته على كماله الأحدي الإطلاقي وتطرأ لوازم التعلق وأحكامه من حيث تعينه الإلحاقي، فيكون برزخاً بين حكميهما المتضادين وجامعاً بين كل مختلفين، وفارقاً بينهما باعتبارين، وكل ذلك باقتضاء ذاته إما بلا واسطة أو بواسطة صفاته وما يتعلق بها من مظهرياته، فهو المفيض للكل أولاً ببسط تجليه، والقابض آخراً بارتفاع حكم تدليه، والكل محكوم مشيئته ومحبته، ومقهور قبضه وبسطه.

قال الشيخ الكبير قدس سره في «النفحات»: الحضرات الكلية التي تنتهي إليها الحضرات الخمس هي ثلاثة: الحضرة الإلٰهية التي لها الغيب، والحضرة الكونية

التي لها الشهادة، والسر الجامع بينهما، وكذا الأمر الكلي ثلاثة: قسم يخص الحق، وقسم ينفرد به الكون، وقسم يشترك بينهما ويقع في المقام النفسي العمائي الذي هو السر الجامع.

فما يخص الحق إما ثبوتية، أو سلبية. فالثبوتية كإحاطته الوجودية والعلمية وتقدم وجوده على كل متصف بالوجود وأولية الإرادة والطلب، وقبوله في كل وقت وحال ومظهر، ومرتبة كل حكم بحسبها، والجمع بين وجوب الوجود ووجوب الثبوت على الدوام. والسلبية ككونه سبحانه لا يتقيد ولا يتميز ولا ينحصر، ولا أولية لوجوده ولا يحاط به، فهذه من مقتضيات ذاته، لا أن يعرض له من حيث المظاهر الكونية.

وما يخص الكون عدم كل من المذكورات وانفراده بوجوب الثبوت دون وجوب الوجود؛ وكالحدوث وتقلب الأحوال عليه؛ بخلاف الحق سبحانه، فإنه لا يتقلب في الأحوال.

وما سوى القسمين من الصفات يبدو في البرزخ الأول، وهي مشتركة ذات وجهين؛ باعتبارهما يصح نسبتها إلى الطرفين، لكن ثبوتها للحق بنسبة الاشتراك مما اقتضت ذاته قبولها بهذا الشرط، وكل حكم من أحكامها بحسب شرائطه.

واعلم أن المتجدد ظهور تلك الأمور ومعرفتها لا ثبوتها في عالم الأعيان الثابتة لمن ثبتت له أو نفيها عمن انتفت عنه لأن ثبوتها ونفيها لا يظهر إلا في العماء المذكور الفاصل بين الغيب والشهادة، فالثابت للحق ولغيره كان ما كان هو ما اقتضته ذات من ثبت له أزلاً؛ وكذا الثابت نفيه عنهما.

ثم **اعلم** أن لهذا البرزخ مرتبة الضياء، أما ما امتاز به الحق عن الخلق، فله مرتبة الغيب والنور المحض، ومن شأنه أن يدرك به ولا يُدرك، والقائم بحق مظهريته «السابق» وله العبادات النهارية والتي لها الأولية.

وأما **للحضرة الكيانية** فالظلمة المشبهة على مرتبة الإمكان والعدم المعقول، ومن شأنها أن تُدرك ولا يُدرك بها، ولها من العبادات الليلية والتي لها الآخرية ومن القائمين بحق مظهرية المقامات الكلية «الظالم».

وأما **البرزخ المنعوت بالضياء المسمى بالعماء**: فمن شأنه أن يدرك ويدرك به، وله من العبادات الجامعة؛ كالمغرب والصبح وما لا يتقيد بأولية ولا آخرية؛ ومن ورثته القائمين بحجج الله وحق مظهرية المقامات الكبرى «المقتصد» القائم في

الوسط؛ الموفي كل ذي حق حقه، كـ: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: الآية 50] فهذا مقام الفردية الأولى الذي وقع فيه الإنتاج والتناسل بالنكاحات الخمسة. تم كلامه.

إذا تحققت هذا وقد مر أن أول لوازم الوجود من حيث الألوهية العلم، فإن الحياة شرط لا علة، وتتعين نسبتها بالعلم وآخرها الكلام فنقول: متى أدرك الحق غيره أو شاهده غيره أو خاطب أو خوطب فليس ذلك من حيث هو في مرتبة نفسه، إذ بها عزته ولا بنسبة باطنية؛ لأنها تثمر القبض لا البسط، بل من وراء حجاب عزته التي في تلك المرتبة بنسبة ظاهريته وحكم تجليه في منزل تدليه لا بحكم تقلصه إلى رتبة تعاليه، وتلك النسبة الظاهرية ثابتة من حيث اقتران وجوده التام، إذ النقصان في نفس الوجود محال بالممكنات أي بحقائقها، لكن لإظهار أحكامها أو بأعيان الممكنات الظاهرة، وهي آثار الحقائق التي هي التعينات، وذلك لما مر من آخر نص «النصوص»: أن نفس الحقائق لم تظهر ولا تظهر أبداً.

أو من حيث شروق نور الحق، أي نسبة ظهوره وإظهاره على أعيان الموجودات لا على حقائقها كما مر وليس اعتبار تعلقه بالغير غير ذلك المذكور من نسبة ظاهريته من الحيثية المذكورة.

ثم الحق سبحانه من هذا الوجه التعلقي الظهوري إذا نظر إليه تعين وجوده مقيداً بأنواع من القيود:

فالأول: بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة؛ لكون تلك الصفات نسباً مخصوصة علمية جمعاً وفرادى، وهذه هي الحقائق المتبوعة وذاتياتها المسماة عند المتكلمين بالصفات النفسية.

والثاني: بما يتبعها من الأمور الخارجة عن الحقائق الأصلية، سواء كانت عوارض شاملة لغيرها أو خواص غير شاملة أو شؤوناً أعم منهما.

والثالث: بالآثار الثابتة لأحكام الاسم الدهر من أسماء الحق سبحانه؛ المسماة تلك الأحكام أوقاتاً، لأن الأوقات مظاهر، وهو روحها.

والرابع: بالمراتب وقد مر تفسيرها، والمواطن، وفسرها الشيخ قدس سره في «التفسير» بمواضع تعين النشآت، وفسر النشأة بما يظهر بها نفس الشيء.

وأقول: وفسر قدس سره حال الشيء بما يتلبس به؛ ومقامه بما يحل فيه أو

يمر عليه؛ ومكانه بمستقره من حيث هو متحيز، ولا ريب أن لهذه الثلاثة أيضاً مدخلاً في تقيد الوجود، وكأنها لم تذكر هنا، إذ ليس المراد هنا استيفاء وجوه التقييد؛ بل التمثيل ببعضها، ثم ذلك التعين والتشخص يسمى خلقاً وسوى، وستعرف سره عن قريب إن شاء الله، فينضاف إلى الوجود إذ ذاك التعين حاصل ومعتبر كل وصف من أوصاف الموجودات، نحو: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية 10]، بعد قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: الآية 10]. ويسمى بكل اسم من أسمائهم، نحو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17]، ويقبل كل حكم من أحكامهم، نحو: «**مرضت فلم تعدني**»[1]، ويتقيد في كل مقام بكل رسم نحو: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ [محمد: الآية 31]، ويدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل كما قيل: «**ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه**»[2]، بسرّ المعية، أو قبله، وذلك لغلبة الأحدية، أو بعده، بتوحيد الكثرة أو بقرب النوافل، وكل هذه الاتصافات لسريانه بتجليه الأحدي الغير المتعين في كل شيء، وهو نوره الذاتي المقدس عن التجزيء والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام كما تقدم في الأصل الثالث.

ثم أقول: لا مندوحة في تحقيق الموضع عن قواعد ذكرها الشيخ قدس سره في «التفسير» لتحقيق التعين وأوصافه وأحكامه:

الأولى: أن مبدأ تعين جميع الموجودات مقام أحدية الجمع الذي ليس وراءه اسم ولا رسم.

الثانية: تعيّن الأسماء من هذا المقام بحسب أحكام الكثرة التي يشتمل هذا المقام عليها، وهي الأسماء المنسوبة إلى الكون.

الثالثة: في تجلي الكثرة وأحكامها تتلاشى العقول النظرية وتغشى عن درك سر الوحدة والحسن المستجن فيها، فتجبن عن إضافة أحكامها إلى الحق المتعين عندها، مع أنها ترد بأحكام الكثرة عليها ولا تدري، وسببه أنها لم تشهد الوحدة الحقيقية التي لا تقابلها الكثرة، بل نسبتها إلى الكثرة والوحدة المعلومتين عند

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب فضل عيادة المريض، حديث رقم (2569) [4/ 1990]، ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الخبر الدال على أن هذه الألفاظ. . .، حديث رقم (269) [1/ 503] ورواه غيرهما.

(2) أورد هذا الأثر في تفسير البحر المديد، سورة الأنعام، آية 75.

المحجوبين على السوية، لأنها منبع لهما ولأحكامهما، مع عدم التقيد بالمتبعية وغيرها أيضاً.

الرابعة: معقولية النسبة الجامعة لأحكام الكثرة من حيث وحدتها حقيقة العالم، وتعين الحق من حيث تلك النسبة الجامعة وجود العالم، إذ وجود كل شيء تعين الحق من حيثيته، فالموجودات تعينات شؤونه وهو ذو الشؤون من حيث تقلبه فيها، ومثال ذلك: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: الآية 60]: تقلُّب الواحد في مراتب الأعداد لإظهار أعيانها ولإظهار عينه من حيثيتها، فأوجد الأحد العدد، وفصل العدد الواحد.

الخامسة: حقائق الأسماء والأعيان عين شؤونه التي لم تميز عنه إلا بمجرد تعينها منه من حيث هو غير متعين.

السادسة: الوجود المنسوب إلى الحقائق عبارة عن تلبس شؤونه بوجوده.

السابعة: تعدد شؤونه واختلافها عبارة عن خصوصياتها المستجنة في غيب هويته، ولا موجب لتلك الخصوصيات لأنها غير مجعولة.

الثامنة: ما يرى ويدرك فهو حق ظاهر بحسب شأن من شؤونه القاضية بتنوعه وتعدده؛ ظاهراً مع كمال أحديته في نفسه، وانظر إلى أحدية الصورة الجسمية التي يدركها بصرك وكون الفواصل المعددة لمطلق الصورة الجسمية أموراً غيبية غير مدركة، كالفاصل بين الظل والشمس، والسواد والبياض، والصلب والرخو، وكل برزخ بين أمرين مميز بينهما ترى حكمه ظاهراً؛ وهو غيب لا يظهر؛ ألا وإن الفواصل البرزخية هي الشؤون الإلٰهية.

وذكر قدس سره في «حواشي تفسيره»: أن الوجود كما أنه من حيث حقيقته واحد غير منقسم، فكذلك من حيث صورته واحد مصمت[1]، والفواصل المعددة لهذه الصور الوجودية المشهودية للكل على قسمين: قسم يعلم بأول وهلة تعذر إدراكه، كالفاصل بين الشمس والظل وبين الألوان المختلفة المتلاصقة. وقسم يظن فيه أنه مرئي ومدرك، كما بين الأجسام من لطف وكثافة ولين وصلابة ونحوها، وفي الحقيقة لا فرق بين القسمين في أنها معان مجردة يظهر أثرها لا عينها، والظاهر ليس إلا صورة واحدة لا يحكم عليها بالانقسام إلا من حيث أحكام هذه المعاني

---

(1) مصمت: أي لا جوف له.

المحدثة للتميز في الأمر الواحد الغير المنقسم في ذاته بتجزئة، فالوجود رق واحد منشور والفواصل برازخ معقولة ذات أحكام مشهودة.

التاسعة: العالم من حيث التعين ثلاثة أقسام:

ما غلب عليه طرف الوحدة والبطون كالأرواح.

وما غلب عليه أحكام الكثرة كالأجسام المركبة.

وما توسط بينهما، وهو أيضاً ثلاثة أقسام:

ما غلب عليه حكم الروحانية ومجمل الظهور كالعرش والكرسي. وما غلب عليه نسبة الجمع لكمال الظهور التفصيلي آخراً كالمولدات الثلاث والوسط الذي تفرع منه ما تفرع؛ مشتملاً على درجات لكل منها أهل، كالسماوات السبع والإسطقسات الأربع؛ والظاهر بصورة الكل آخراً في المقام الأحدي الذي لا تتعين قبله أولية ولا غيرها، هو الإنسان وله العماء.

العاشرة: الشؤون على قسمين: تابعة ومتبوعة.

فالتابعة أعيان العالم.

والمتبوعة قسمان: تامة الحيطة، وهي أسماء الحق وصفاته. وغير تامة الحيطة، وهي أجناس العالم وأصوله وأركانه، وإن شئت سمها الأسماء التالية التفصيلية. وفي التحقيق الأوضح: الجميع شؤونه وأسمائه من حيث ذو شؤون، فلا تغلط.

الحادية عشرة: أمهات الشؤون هي الاعتبارات الأصلية.

فيسمى الحق باعتبار معقولية تعينه الأول بالحال الوجودي لا باعتبار ظهوراته التفصيلية واحداً.

وباعتبار ظهوره في حالة تستلزم تبعية أحواله الأخرى الباقية: ذاتاً.

وباعتبار تعينه في شأنه الحاكم على شؤونه القابلة به منه آثاره وأحكامه: الله.

وباعتبار انبساط وجوده المطلق على شؤونه الظاهرة بظهوره رحماناً.

وباعتبار كونه مخصصاً بالرحمة العامة كل موجود: رحيماً.

وباعتبار ظهوره من حيث الحالة المستلزمة للاطلاع على الأحكام المتصلة من بعضها إلى البعض تأثيراً وتأثراً وتناسباً وتبايناً وغيرها يسمى: علماً. فهو من تلك الحيثية، وباعتبار كونه مدركاً نفسه وما انطوت عليه في كل حال وبحسبه يسمي نفسه: عالماً.

وباعتبار سريانه الذاتي الشرطي من حيث التنزه عن الغيبية ودوام الإدراك يسمى: حياً.

وباعتبار الميل المتصل من بعض الشؤون بسر الارتباط والمناسبة المرجحة إظهاراً لتخصيص الثابت علماً بشؤون أخر: مريداً.

وباعتبار ظهور أثره في أحواله بترتيب يقتضيه التخصيص المذكور يسمى: قادراً. فانتظم بهذه الشؤون أمر الوجود وارتبط وزهق الباطل وسقط.

ثم نقول: ولكن كل ذلك التجلي واقتران وجوده بالممكنات بالتدلي وتعينه مقيداً بالصفات المظهرية وتعدده بالمشخصات الخلقية متى أحب وكيف شاء، ولكن بالمحبة الأصلية السارية وبالمشيئة الذاتية الأزلية الجازمة؛ فلا بد من الكلام فيهما. أما المحبة الأصلية فمجمله ما في قوله تعالى: **«فأحببت أن أعرف»**[1].

قال الشيخ قدس سره في «الفكوك»: متعلق حب الحق إيجاد العالم، إنما موجبه حب كمال رؤية الحق نفسه جملة من حيث مرتبة وحدته وتفصيلاً من حيث ظهوره في شؤونه، ولما كانت شؤونه ذاتية وكان الاستجلاء التام للذات لا يحصل إلا بالظهور في كل شأن منها بحسبه، ورؤيته نفسه من ذلك الشأن بمقدار ما يقبله من إطلاقه، توقف كمال الرؤية على الظهور في جميع الشؤون، ولما كانت الشؤون مختلفة وغير منحصرة؛ وجب دوام تنوعات ظهوره سبحانه لا إلى حد، فكان خلافاً إلى أبد الأبد. وأما المشيئة الذاتية فهي الاختيار الثابت للحق سبحانه.

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: اختيار الحق المشهود في الكشف ليس على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده؛ فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة تتوخاها، فمثل هذا يستنكر في حقه تعالى؛ لأنه أحدي الذات وأحدي الصفات وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء علم واحد، فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه، وليس هذا من قبيل الجبر كما يتوهمه أهل العقول الضعيفة، إذ ليس ثمة سوى؛ فمن الجابر؟

فإن توهم متوهم أن العلم هو الجابر إذ لا يمكن وقوع خلاف متعلقه.

قلنا: العلم كاشف لا مؤثر؛ وتعلقه بالمعلوم إنما هو بحسبه؛ فإن توهم

---

(1) حديث قدسي سبق تخريجه.

متوهم جبراً فليتصوره من المعلوم على نفسه لا على الحق، إذ يستحيل أن يؤثر في ذات الحق شيء؛ بل يستحيل في التحقيق أن يؤثر شيء فيما يغايره ويضاده من جهة ما يضاده. ولو قيل به؛ لزم أن يكون الحق مؤثراً في نفسه ومتأثراً وفاعلاً وقابلاً، وعلم الحق في مشرب التوحيد وعند المحققين من أهل النظر عين ذاته فيكون جابراً ومجبوراً؛ فلم يكن واحداً من جميع الوجوه، فالاختيار الإلٰهي إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما معلوماته سواء قدر وجوده أو لم يقدر مرتسمة في عرصة علمه أزلاً وأبداً؛ متعينة بصورة كل شيء على حده مرتبة ترتيباً أزلياً لا أكمل منه في نفس الأمر وإن خفي ذلك على الأكثرين فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هي بالنسبة إلى المتوهم المتردد، وأما في نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود وإن حكم المحجوب بإمكانه، هذا ما قاله.

فإن قلت: قولنا: متى أحب وكيف شاء مشعر بإمكان أن يحب الواقع المعين، ولا يحبه وأن يشاءه ولا يشاءه، وأن يشاءه بكيفية أخرى، وقد استدل في شرح الفرغاني للقصيدة بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ «أي ظل التكوين على المكونات» وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: الآية 45] ولم يمده، على أن الحق لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر؛ وكان له أن لا يشاء، فلا يظهر، وتحقيق «النفحات» لا يناسبه.

قلت: قولهم: إن لم يشأ لم يقع صحيح، وقد وقع في الحديث: ما لم يشأ لم يكن، ولكن صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم أو إمكانه؛ فلا ينافيه قاعدة الإيجاب فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور، فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم: كان له أن لا يشاء فلا يظهر، إما لنفي الجبر المتوهم الضعيفة، وإما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غني عن العالمين، ثم لو سلّم مثل اختيار العباد في الجزئيات في حقه سبحانه؛ فذلك باعتبار تعلقه سبحانه بالعالم وظهور آثاره في المظاهر الجزئية وإضافة أوصافهم إليه كما ذكر، ولا يبعد أن يحمل كلامنا هاهنا على ذلك.

أما تحقيق «النفحات»؛ فيكون عدم الجبر بنسبة وحدته الصرفة وغناه التام عن العالمين؛ ويكون جزم الاختيار لأحدية أمره الكامل وجزم علمه الشامل.

وتحقيق الفرق بين الاعتبارين ما أشار الشيخ قدس سره فيها: إن للحق نسبتين: نسبة الوحدة الصرفة، ولبيانها: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية 97]،

ونسبة التعلق بالعالم وتعلق العالم به من كونه إلٰهاً لا من حيث محض ذاته.

ولما كان التعلق والإيجاد عبارة عن تجليه سبحانه في الماهيات الغير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره؛ ظهر الاختيار ذا حكمين، فلم يدرك المحجوبون غير ما قام بهم، فلما سمعوا أن له نسبة إلى الحق ولم يتحققوا بأي اعتبار يصح إضافته إليه؛ نسبوه على ما تعقلوه في أنفسهم، وإنما يمكن إضافة هذا النوع من الاختيار إلى الحق من وجهين آخرين:

أحدهما: من حيث مرتبة أحدية جمعه القاضي بأن له سبحانه كمالاً يستوعب كل وصف وتقبل من كل حاكم عليه في كل مرتبة كل حكم، لأنه المعنى المحيط بكل كلمة وحرف ومظروف وظرف، وكل ظاهر وباطن ونسبي أو صرف.

والثاني: أن نسبة الماهيات الغير المجعولة إلى نوره الوجودي نسبة المرايا إلى ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلي أن يظهر بحسب المجلى لا بحسبه، فإذا تجلى الحق في أمر ما، أو حضرة أو عالم لزمه أحكامه وأمكن أن ينسب إليه سبحانه أوصافه، لكن لا مطلقاً؛ بل من حيث ذاته، بل من حيث تجليه في ما تجلى فيه. تم كلامه.

ثم نقول: لما تحقق في أمهات الأصول أن الحق سبحانه في كل متعين مع أنه قابل لأحكامه مطلق وغير متعين في نفسه، بل قد مر أن جميع الموجودات كصورة واحدة مفصلة لذلك المطلق الموجود بنفسه الغير المنحصر في شيء منه:

فمن لوازمه أن يكون الحق سبحانه في كل وقت وحال هو القابل لحكميّ نسبتي الإطلاق والتقييد أو نسبتي الوحدة الصرفة والكثرة المظهرية، أو نسبتي حضرتي الوجوب والإمكان كيف قلت لا غيره إذ هو الذي يظهر في صور شؤونه وأحواله في حال كونه مظهراً لغيب ذاته بكمال وحدته وإطلاقه، والحكمان كليان متضادان لأن لازمهما الغنى والافتقار؛ وتنافي اللازمين ملزوم تنافي الملزومين، لكن التضاد حكم الخصوصية بالقيد أو بعدمه كما مر، فالمنزه عنهما قابل لهما وقبوله لهما بذاته بمعنى أنه لا بأمر زائد، وإن كان حصول أحدهما وهو حكم الإطلاق بأحديته؛ والآخر: وهو حكم التقييد بواحديته، أي بواسطة الحقائق الكونية للتأثر والنسب الأسمائية الإلٰهية للتأثير، كما أن قابلية الإنسان لصنعة الكتابة ذاتية حصولها بدنية، فذاته سبحانه وهو الوجود المطلق هو

الجامع بين كل أمرين مختلفين جمعاً بالفعل وشمولاً متحققاً، فهو الغائب الحاضر والوارد الصادر والأول الآخر، والباطن الظاهر، وعلى هذا فله من جهة جمعه بينهما أحكام:

الأول: إذا شاء مشيئة ذاتية ظهر في كل صورة، وإن لم يشأ لم يظهر، وقد مر تحقيق معناه بوجوهه.

الثاني: تشخصه بصورة لا تنافي اتصافه بسائر الصفات من حيث كماله الأصلي ووجوده الذاتي وعزته الأحدية وقدسه الإطلاقي.

الثالث: لا ينافي ظهوره بقيود الأشياء وإظهار تعينه وتقيده بها وبأحكامها؛ علوه من حيث هو مرتبته وإطلاقه عن كل القيود وغناه بذاته عن جميع أوصاف الموجود، بل هو سبحانه المحيط بجميع الحقائق سواء تماثلت أو تخالفت، إذا تعينت أول تعينها في أنفسها، أي لبعضها بعضاً لا بالنسبة إلى الحق فقط حدثت النشأة الروحانية. قال عليه وآله السلام: «**الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها**» أي تماثل أو تخالف فتناسب «**ائتلف، وما تناكر**» أي تباين «**اختلف**»[1]، لأن الأحدية الجمعية التي هي المصححة للوجود ثمرة مناسبة المركبات، فعند عدم المناسبة وحصول المباينة لا تحصل تلك الأحدية، فلا يحصل وجود المركب.

الرابع: إن تجليه الوجودي الذي هو التخليق سبب ظهور الآثار الحقيقية للحقائق؛ وتدليه الأسمائي الذي هو الترزيق سبب دور البركات على الحقائق، وكل ذلك من حيث أسمائه الباسط والمبدىء ونحوهما كالخالق والبارىء والمصور مما يدل على انبساط الوجود ودور كمالاته. أما رفع حكم تدليه فيثمر الخفاء وانعدام الموجودات كل ذلك باسميه القابض إلى نفسه والمعيد إليه، ونحوهما مما يدل على تقلصه وطلب منبعه الأحدي.

الخامس: أنه تعالى عن التقييد والتنزل بعزه وغناه الذاتي كان غفوراً أي ساتراً للحقائق لاستهلاك أعيان الأغيار في أحديته، وهذا منبع صفاته الجلالية، وإن أحب أن يعرف دنا وظهر فيما شاء كيف شاء كما مر تحقيقه باعتباراته أعني بمشيئته الذاتية أو الجمعية أو المظهرية وكان ودوداً بالودّ الأصلي والميل الأولي الإلّي ثم بالميل

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب الأرواح جنود. . . ، حديث رقم (3158) [3/ 1213]، ورواه مسلم في صحيحه، باب الأرواح. . . ، حديث رقم (2638) [4/ 2031] ورواه غيرهما.

الجمعي أو المظهري، وهذا منبع صفاته الجمالية.

اعلم أن المقصود ها هنا لا يتحقق حق تحققه إلا بإشارة وجيزة إلى حقيقة المحبة الإلٰهية والكونية، وشمول حكم الإلٰهية وأقسامها.

أما **المحبة الإلٰهية** فما سيجيء في «مفتاح الغيب» أنها الطلب الأولي الإلّي من حيث الاجتماع الأسمائي بالتوجه الذاتي، وهذا الطلب حال ذاتي للأسماء لا لموجب خارجي، إذ لا خارج ثمة؛ وهو الميل الإلٰهي المعنوي بحركة غيبية من إحدى الحقائق الأسمائية الأصلية بقوة النسبة الجامعة لظهور حكم الاتصال بين سائرها لتظهر صورة جملتها؛ ويظهر الحق من حيث تعينه في المرتبة الجامعة لها من غيبه، وذلك الميل هو الإرادة؛ والتعلق الحاصل من النسبة الجامعة المظهر حكم الميل من إحدى الحقائق في الكل هو باعث المحبة المتعلقة بكمال الجلاء والاستجلاء المتوقف حصوله على الظهور في الإنسان الكامل، وهذا الميل هو المنبه عليه في سر الأولية بـ**«أحببت أن أعرف»**[1] ومتعلق ضميره النسبة الربية بصفة الطلب للمربوب بموجب تضايفهما، والصورة الظاهرة لنفسها من ذلك الاجتماع الأول الأسمائي صورة الرحمٰن والتجلي من الله مسمى الأسماء، ومرتبة التجلي هو حقيقة الحقائق؛ وفي التحقيق هي الرتبة الإنسانية الكاملة المسماة بحضرة أحدية الجمع، هذا كلام الشيخ قدس سره.

وأما مراتبها وأقسامها فما ذكره الفرغاني في شرح القصيدة من أن الحب بموجب حكم: **«فأحببت أن أعرف...»** الحديث[1]، هو الأصل في كل توجه إلى كل أمر كان ما كان من أي متوجه يكون على أن الأفعال كلها منسوبة إلى الحق ومخلوقة له على الاعتقاد الصحيح المطابق للكشف الصريح.

ولما كانت المحبة حكم المناسبة وما به الاتحاد بين المحب والمحبوب والمناسبات منحصرة في خمسة أقسام؛ كانت أقسام المحبة أيضاً خمسة؛ لكن مرجعها إلى القسمين المذكورين في أبيات الصديقة الصغرى الرابعة العدوية:

أحبك حبين: حب الهوى ... وحبـاً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فذكرك في السر حتى أراكا
وأما الذي أنت أهل له ... فشغلي بذكرك عمن سواك

(1) سبق تخريجه.

فــلا الــحــمــد فــي ذا ولا ذاك لــي ولــكــن لــك الــحــمــد فــي ذا وذاكــا

أقول: إن **المحبة الذاتية** التي هي حكم المناسبة الذاتية لا يعلم سببها وأصلها ذكرك إياي في عالم السر الذي هو عالم الحقائق وحضرة المعاني بالتوجه الحبي لطلب الظهور والإظهار والدروج في مدارج الأنوار حتى ترتب عليه شهودك نفسك في مظهري بعينك في مظهريتي.

والمحبة الصفاتية: أنك أشغلتني بذكرك عمن سواك من الأغيار لطلب وصول الأصول الأسمائية والعروج إلى معارج الأسرار لتكون أنت الذاكر والمذكور بكل من فنون الأذكار، فلك الحمد أوله وآخره وقله وجله.

ثم قال: وجه الحصر في الأقسام الخمسة: أن هذه النسبة المسماة بالمحبة إن كانت ناشئة من عين المحب والمحبوب بلا اعتبار معنى أو صفة زائدة؛ فهي مناسبة ومحبة ذاتية، وإن كانت ناشئة من الذات من حيث اعتبار معنى أو صفة:

فإما أن يتعدى أثر ذلك المعنى أو الصفة إلى الغير وهي الفعلية كما بين الكاتب ومكتوبه أولاً.

وإما أن لا يكون لذلك المعنى ثبات ودوام فيما ظهر فيه، فهي الحالية كما يظهر في حال الوجد والسماع بين شخصين ويخفى بانتهاء تلك الحالة، أو يكون له دوام.

وإما أن يكون حكم المرتبة ظاهراً أو غالباً حال تحقق النسبة الحبية؛ فهي المرتبية، كما بين مؤمن ومؤمن من جهة الإيمان، ومنهم المتحابون في الله، وإلا فهي المحبة الصفاتية كسائر التعلقات الحبية.

ولما كان الحال والفعل والمرتبة راجعة إلى الصفات؛ كان أصلها صفاتية، فانحصرت المحبة في قسمين: ذاتية وصفاتية، إلا أن الفعل أشد خصوصية بالصفة لابتناء صفة التكوين عليه، لذا قد يفرز قسماً ثالثاً؛ ويكون تقسيم المحبة مثلثاً كتقسيم التجلي. هذا كلامه.

فاعلم أن المذكورة في الأبيات هي القسمان:

الأول: الذاتية، أي التي في مرتبة الأحدية؛ وهي لا توصف ولا ترسم، بل هي عين الذات غير ممتازة عنها كسائر الحقائق الأصلية، ومنها قيل:

تــعــالــى الــعــشــق عــن هــمــم الــرجــال وعــن وصــف الــتــفــرق والــوصــال
مــتــى مــا جــل شــيء عــن خــيــال يــجــل عــن الإحــاطــة والــمــثــال

وقد قال ﷺ: **«تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»**[1].

والثاني: الصفاتية، أي الأسماء في حضرة الواحدية، وهي متميزة عن الذات امتيازاً نسبياً كسائر الصفات، ولكنها من الوجدانيات ليس ما ذكره القوم في تعريفاتهم إلا تنبيهات بلوازمها أو ببعض اعتباراتها، كقول بعض الحكماء: ابتهاج بتصور حضور ما هو كمال للمدرك، فإن الابتهاج لازمها لا مطلقاً بل عند تصور المحبوب. وقول بعضهم: عمى المحب عن عيوب المحبوب؛ وهو لازم يختص بالمحبة الكونية. وقال الحسين الحلاج: صفة سرمدية وعناية أزلية. وقال عمر بن عثمان المكي: سر أودعه الله في قلوب المخلصين.

والقولان للمحبة الإلٰهية، ومع ذلك فالأولى أن يقسم إلى الإلٰهية التي هي الذاتية، أو الصفاتية بأقسامها الأربعة؛ وإلى الكونية التي تسمى الآثارية التي هي في الحقيقة لمكونها، كما قال:

كل الجهات لشمس حُسنكَ مَشرِقُ ولكلِّ ذي قلبٍ إليكَ تَشوقُ
يا واهبَ الحُسنِ البديعِ لأهله كلٌّ لحُسْنِك في الحقيقة يَعشقُ

وقال ابن الفارض:

وكلُّ مليحٍ حسنُه مِن جمالِها معارٌ لهُ بل حُسْنُ كلِّ مليحة

فهذه الكونية إن تعلقت بذات الحق الذي هو منبع الكمالات؛ فالمحب هو الكامل المكمل، وإن تعلقت بالآثار من حيث إنها أسماؤه وصفاته؛ فالمحب هو العارف المشاهد لجمال الحق في المظاهر الخلقية، إذ النكاح الصوري مظهر للنكاح الروحاني الذي هو مظهر النكاح الأسمائي. وإن تعلقت بالآثار من حيث أعيانها والأعيان أغيار فالمحب محجوب، ومن هذه الجهة يذم صاحبها ويترك في المراتب البهيمية، بخلاف قوله ﷺ وآله: **«حبب إليّ من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء...»** الحديث[2].

---

(1) رواه أبو الشيخ في العظمة، حديث رقم (1) [1/ 210] ورواه الهروي في الأربعين في دلائل التوحيد، باب الانتهاء عن التعمُّق في صفات الله عزَّ وجلَّ، حديث رقم (38) [1/ 90] وروى نحوه غيرهما.

(2) صح بلفظ: «حُبِّبَ إليّ النساء والطيب وجُعلت قرّة عيني في الصلاة»، رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب النكاح، حديث رقم (2676) [2/ 174] ورواه الطبراني في الأوسط (5772) [6/ 54] ورواه غيرهما.

ثم اعلم أن أعلى مراتب المحبة الآثارية ما كانت بين الأرواح العالية، وهم الملائكة المقربون. ثم ما كانت بين النفوس السماوية والأملاك الطبيعية الغير العنصرية والعنصرية. ثم ما كانت بين النفوس الناطقة بحكم المناسبات الروحانية. ثم ما بين ملكوت الموجودات العنصرية، مختفية كانت كما في الجمادات أو ظاهرة كما في الحيوانات، فما في الوجود شيء إلا وله عشق ومحبة، لأن لكلٍّ كمالاً هو محبوبه، ولأن التجلي لا يتكرر، كأن كل كمالٍ خالصاً له؛ وجميع الكمالات في الحقيقة لله تعالى.

واعلم أن من القواعد المفيدة معرفتها ها هنا ما ذكره الشيخ قدس سره في «مفتاح الغيب»: أنه لا يطلب شيئاً غيره دون مناسبة وهي أمر جامع بينهما يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الامتياز لا مطلقاً بل من جهة ما يضاهي به كل منهما ذلك الأمر الجامع ومن حيث يشتركان فيه، ولكل مناسبة ثابتة بين طالب ومطلوب رقيقة بينهما هي مجرى حكمها وصورته، ويحدث تارة من أحد الطرفين وأخرى من كليهما، فمن طرف العبد مع الحق يسمى توجهاً بالسير والسلوك نحو الحق في زعم السالك أو نحو ما يكون منه، ومن جهة الحق يسمى تدلياً وتنزلاً بتحبب وإجابة.

فإن اتحد زمان الانبعاثين كان كل منهما محباً ومحبوباً، ويسمى هذا اللقاء منازلة، فإن لم يكن في الوسط فإلى أي الجهتين كان أقرب حكم لصاحبه بالأولية في مرتبة المحبوبية، وبالآخرية في مرتبة المحبية، سواء كان هذا الأمر بين المخلوقين أو بين حق وخلق.

فإن كان إلى السالك أقرب يسمى بالتنزل.

وإن حصل اللقاء بعد تجاوزه المرتبة الوسطية يسمى في حق العبد بالتداني؛ وفي حق الرب بالتدلي؛ والمقصود من الاجتماع هو ظهور الكمال المتوقف الحصول على ذلك؛ ولا يتم إلا بحركة حبية معنوية لإلحاق فرع بأصل وتكميل كل بجزء.

وقال أيضاً: وللمحبة أسماء ونعوت أخرى: كالعشق، والهوى، والإرادة، ونحو ذلك، وكلها يرجع إلى حقيقة واحدة، والاختلاف راجع إلى اعتبارات نسبية هي رقائق للمحبة تتعين بحسب أحوال المحبين واستعداداتهم. تم كلامه.

إذا تحققت هذا فنقول: كل من الإبداء والإعادة مبني على الميل؛ إما للبسط والدروج، وإما للقبض والعروج، وقد يسمى كل منهما عروجاً، ويسميان معراج التركيب ومعراج التحليل:

فالأول: ميل الظهور والإظهار ليكمل مقتضى نورانية الأنوار.

والثاني: ميل الجزئي إلى كله، أي الفرع إلى أصله والمقيد إلى مطلقه، لذلك قلنا: بالمحبة يبدىء الكائنات من جهة كونه محباً بالمحبة الجمالية المعبر عنها بـ: **«أحببت أن أعرف»**[1]، و: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: الآية 56] أي: ليعرفوني، وتلك المحبة بعينها تبديه للكائنات، أي تعرفه لهم بالكمالات الأسمائية المقتضية لمعرفة الذات بها، وأيضاً بالمحبة من جهة كونه سبحانه محباً بالمحبة الذاتية الجلالية ومحبوباً للمستكملين المتوجهين إليه بنسب أسمائه وصفاته يعيد ما أبداه، فلاختصاص الحياة بالضرورة وانقسام الموت إلى الضروري والاختياري على ما قال ﷺ: **«موتوا قبل أن تموتوا»**[2]، خص الإبداء بمحبته وعلق الإعادة بكلا الأمرين أعني المحبة والمحبوبية ولكون الإعادة بالمحبة الجلالية شملت كل شيء كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: الآية 88]، قال [النبي ﷺ]:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل[3]

وذلك لأن كل شيء مقهور تحت قوة بطشه لقوة فعله وضعف المنفعل.

ثم نقول: ومظهر قدرته العامة الإيجادية وآلة حكمته التي في أفعاله العادية لا في مطلق أفعاله كما في خلق العرش والأرواح العالية أو التي آليتها، يجري سنته تعالى على الفعل بالمظاهر لا لعجزه عن التأثير بدونها، كما في العباد، ففي[4] على الأول لبيان محل الآلة، وعلى الثاني لبيان سبب توسطها كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: الآية 179]، ومحل ظهور سر القبض والبسط، كما جمع بينهما بعد قوله تعالى: ﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝٢٧﴾ [آل عمران: الآية 27] في قوله تعالى: ﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ﴾، وسرّ الإبداع والإخفاء وعليه بناء الإيلاجين وسر الغيب والشهادة، ولذلك يظهر غيب البعض وشهادة البعض بسره الدوري وسر الكشف والحجاب الصوري النسبي، لذلك يترتب على الليل

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) أورده العجلوني في كشف الخفاء، برقم (2669) [2/ 384] والهروي في المصنوع [1/ 371].

(3) رواه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (972) [2/ 658].

(4) أي حرف [في] في قوله: في أفعاله.

والنهار غلبة النوم واليقظة لا الحجاب المعنوي، لأن الرؤيا الصادقة حقه عقلاً وشرعاً وكشفاً؛ وخلاف المعتزلة لا عبرة به؛ وذلك المظهر والآلة هو الذي يفعل به الحق سبحانه ما ذكر لا مطلقاً، كما في خلق العرش هو العرش المجيد، وإنما وصف بالمجيد لأن المجد في صفات الله العظمة الفعلية، والعرش مظهر الأفعال العادية حيث قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: الآية 5]، والرحمانية كما مر صورة الوجود من حيث ظهوره لنفسه الذي هو الإيجاد، فيوصف بوصف الظاهر فيه.

ومن هنا يعلم أن أفعال الحق سبحانه قسمان، أحدهما: سببية منوطة بالآلة؛ وهي المختصة بما يسمى جري العادة الداخلة من الكائنات تحت انتظام الأسباب والمسببات، ويبتنى عليه العلوم العادية، ويزعم أنها قطعية لقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٦٢﴾ [الأحزاب: الآية 62] وهو صحيح فيما إذا علم أنها سببية عادية وليست من القسم الثاني الغير المنوطة بالأسباب والوسائط، وهي الأفعال التي تحصل بالوجه الخاص لكل موجود إلى الحق تعالى؛ الذي اطلع عليه المحققون، لذا لا تضبطه العقول.

ومنه ما يسمونه بالخاصية لعجزهم عن معرفة سببه، كجذب المغناطيس للحديد وخواص الأحجار وغيرها، وهذا الفعل هو المختص بخلق نفوس الأسباب والآلات وبالأمور الكشفية الخارقة للعادات المسماة بالمعجزات والكرامات، ولأن الأفعال السببية من الإبداء والإعادة وغير ذلك مما تريد منوطة بالعرش المجيد.

قال سبحانه مبدياً سر هذا الأمر: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ يعقل لا لمن لهم قلوب لا يعقلون بها أو لمن ألقى السمع لسماع يقبل الحق لا لمن لهم آذان لا يسمعون بها ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ ۝٣٧﴾ [ق: الآية 37] حاضر لما يسمعه غير غافل ولا مغفل قال: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ۝١٢﴾ [البُرُوج: الآية 12] لما مر من قهره كل شيء لقوته سبحانه وضعف ذلك؛ ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۝١٣ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۝١٤﴾ [البُرُوج: الآيتان 13، 14] بالمعاني السابقة، ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝١٥﴾ [البُرُوج: الآية 15] الذي هو آلة بطشه الشديد.

فإن قلت: أي حاجة إلى الآلة؟ لما صح له أن يفعل بلا آلة كما لنفس الآلة قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ [البُرُوج: الآية 16] أي في مرتبتي الإطلاق والتقييد؟.

قلت: إذاً إرادته تابعة لعلمه وحكمته، ومقتضى حكمته أن يضع كل شيء في موضعه ويعطي كلاً من نسبتي الوحدة والكثرة ما تقتضيه، وكما تقتضي حكمته لوحدته الإطلاقية الذاتية أن يكون ما يصدر عنه بلا واسطة واحداً؛ وما يصدر بواسطة ذلك الواحد أن يغلب عليه جهة الوحدة متدرجاً إلى أن يغلب عليه جهة الكثرة، كذلك تقتضي أن لا يصدر عنه الكثرة إلا بالآلات والوسائط، أما من حيث وحدة عينه الثابتة في مقام الوحدة الحقيقية فيجوز، فقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية 107] جواب لسؤال مقدر، علم أنه يبدو من معترض محجوب من معرفة هذا المهم المطلوب.

واعلم أن الموضع مناسب لنقل ما ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات» من فائدة خلق العرش في نفحة محتوية على بيان كيفية تلقي إمداد الحق وبأي صفة يقبلها كل موجود مركب أو بسيط؛ وسر البقاء والفناء والدوام والتناهي وغير ذلك.

قال: **اعلم** أن الحق سبحانه لا يصل منه أمر إلى العالم إلا من حيث حضرة الجمع والوجود، ولا يتقيد الأمر منها إلى شيء ما إلا بسر الأحدية، ولا يؤثر شيء فيما يضاده من الوجه المضاد، فلا يتأتى لشيء قبول الأثر من الحضرة الوحدانية الجمعية إلا بوحدة يتصف بها، وبها يتم الاستعداد لقبول أثره، وبها تثبت المناسبة بينه وبين الأمر والحضرة.

ولما كان العالم ظاهراً بصورة الكثرة ومنصبغاً بحكمها؛ جعل سبحانه الغالب على كل شيء منه في كل آنٍ حكم أحد الأشياء التي منها تركيب كثرته، وما سوى ذلك من أجزائه إن كان مركباً أو قواه المعنوية إن كان بسيطاً يكون تابعاً لذلك الأمر الغالب الذي جعله محلاً لنفوذ اقتداره وأمره.

ولما ذكرنا في الإنسان شاهدان: **ظاهر**، وهو غلبة إحدى كيفياته وحكمها على باقي ما منه وتركبت نشأته كالصفراء أو الحرارة أو غيرهما، **وباطن**: وهو توحد إرادة القلب ومتعلقها في كل آنٍ من كل مريد، فإن القلب في الآن الواحد لا يسع إلا أمراً واحداً وإن كان من قوته أن يسع كل شيء يمكن على سبيل التعاقب وبالتدريج، وبذلك أمكنه دون غيره أن يسع الحق سبحانه.

ولما كانت الصور السفلية تابعة في الفعل للصور العلوية بإذن الله تعالى، أنه عبارة عن التمكين من إظهار ذلك الفعل، وعلم الحق سبحانه أزلاً أن لكل فلك وكوكب وحضرة من الحضرات السماوية خواص مختلفة وقوى شتى؛ وكل حقيقة

وقوة منها يطلب لسان الافتقار من ربها كمالها وإظهار ما به يتم؛ ولن يكون ذلك إلا بإيجاد الحق ولن يحصل الإيجاد إلا بنفوذ الأمر ولن ينفذ الأمر حتى يتعين محل نفوذ الاقتدار ويستعد للتأثير الإلٰهي، ولن يحصل الاستعداد لشيء إلا بمواجهة الحق بوصف وحداني.

لا جرم خلق الله تعالى العرش المحيط وحداني النعت والصورة والحركة، وأودع فيه أمره الأحدي، وجعل من خواصه رد الصورة الوجودية العلوية والسفلية من صفة الكثرة والاختلاف إلى صورة الوحدة والائتلاف، فما في نفس من الأنفاس ولا آنٍ من الأنات إلا والأمر الواحد المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾ [القَمَر: الآية 50] واصل من الحق إلى جميع الموجودات بواسطة الحركة العرشية ليحصل الاستعداد لشيء لقبول ذلك الأمر الوارد من الحق، فقسط كل موجود من كل حركة من حركاته أن يبقى عليه حكم صفة الوحدة التي تلبس بها من الحركة المتقدمة، هكذا ينتهي الأمر متصاعداً إلى شيئية ثبوته ووحدته التي في علم الحق أزلاً وبها قبل الوجود أول بروزه من حضرة العلم.

ثم يتضمن ذلك الإمداد الحاصل بواسطة الحركة العرشية فوائد جمة، منها: دوام التهيوء بالصفة الوحدانية لقبول الأمر الإلٰهي المفيد بقاء الصورة الوجودية، إذ العالم مفتقر بالذات في كل نفسٍ إلى الحق في أن يمده بالوجود الذي به بقاء عينه، وإلا فالعدم يطلبه في كل زمانٍ بحكم إمكانيته العدمية، فيقبل كل موجود بهذا الإمداد الأمري الواصل بالحركة العرشية نور التجلي الجمعي الأحدي الإلٰهي الوجودي إلى الأجل المسمى للبعض ولا إلى أجل للبعض، ومتى قدر الحق فناء شيء ظهرت غلبة حكم الكثرة على الوصف الأحدي المستولي على ذات المركب، فانعدم وتفرق تركيبه وتلاشت كثرته لعدم الحافظ الواحد، وهذا هو السبب في أن الكافر وإن عمل في الدنيا خيراً كثيراً لا يجد ثمرة ذلك في الآخرة، بل غايته أن يجازى بها في الدنيا، فإن الصور العملية ظهرت بواسطة الكثرة البدنية والاختلاف الطبيعي، فمتى لم يصحبها من العامل روح قصد مستنداً إلى توحيد الحق المعبود تلاشت، لأنها نسب وأعراض مفتقرة إلى أصل أحدي إلٰهي يحفظها ويبقيها؛ وللاسم الحي القيوم في هذا المقام سلطنة عظيمة هكذا رأيته في الخلوة. تم كلامه.

وصل

في بيان أن مبدئية الحق سبحانه والأحكام التفصيلية التي يعرف ويقع فيها الكلام بأي اعتبار ثبتت للحق من اعتباري حقيقته من حيث هو ومرتبته التي هي الألوهية التي هي النسبة الجامعة للنسب الإلٰهية والعلمية التي هي حقائق الكائنات

فنقول: الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، أعني هويته الغيبية الإطلاقية اللاتعينية، لا نسبة بينه وبين غيره لأن كل نسبة تقتضي تعيناً والمفروض فيه عدم التعين أصلاً، فلا يمكن الخوض فيه والتشوف في طلبه لأنه طلب لما لا يمكن تحصيله إلا بوجه جملي، وهو أن وراء ما تعين أمراً به ظهر كل متعين، لذا قال تعالى بلسان الإرشاد: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٣٠﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية 30] وعليه نهى النبي ﷺ عن التفكر في ذات الله، ومن رأفة الله أن اختار راحتهم وحذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل.

أما بالاعتبار الثاني، وهو اعتبار مرتبته، فله ظهور في نسب علمه التي هي حقائق الممكنات، فإن صور النسب الأسمائية الإلٰهية الحقائق التي هي النسب العلمية وصور الحقائق التي هي النسب العلمية الأرواح وصور الأرواح الأشباح؛ وللوجود نسبة إلى كل منها بالعروض؛ وهي الموجودية، وبالظهور وهي المظهرية، وله باعتبارها أحكام في معرفة تفصيلها معرفة حقائق الأشياء ولوازمها وتوابعها التي كلها شؤون الحق.

وأما فيما وراء ذلك فالإعراب إعجام، لأنه تقييد لما لا قيد له، والإفصاح إيهام لأنه تعيين وتنعيت لما لا تعين ولا نعت له.

ثم أقول: لا بد لتعيين المرتبة المبدئية من نقل عدة عبارات للشيخ قدس سره، بها يتحصل ذلك.

قال في «النصوص»: غيب هوية الحق إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللاتعين ووحدته الحقيقية الماحية جميع الاعتبارات، والإضافات عبارة عن تعقل الحق سبحانه نفسه بنفسه وإدراكها لها من حيث تعينه، وهذا التعين إن كان يلي الإطلاق المشار إليه فإنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل مطلق، وأنه أوسع

التعينات وهو مشهود الكُمَّل وهو التجلي الذاتي، ومبدئية الحق يلي هذا التعين والمبدئية هي محتد الاعتبارات ومنبع النسب الظاهرة في الوجود، والباطنة في عرصة التعقلات، والمقول فيه أنه وجود مطلق واحد واجب عبارة عن تعين الوجود في النسبة العلمية الذاتية الإلٰهية.

وقال في موضع آخر منه: التعين الأول بالذات مشتمل على الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب، ومسمى الذات لا يغاير أسماءه بوجه، وأما الأسماء فيغاير بعضها بعضاً وتتحد من حيث الذات الشاملة، والأحدية وصف التعين لا المطلق المعين، ومن حيثية هذه الأسماء باعتبار عدم مغايرة الذات لها نقول: إن الحق مؤثر بالذات والوحدانية ثابتة للحق باعتبار لازمه الذي هو العلم، ولا تغايره إلا مغايرة نسبية، وبه وفيه تتعين مرتبة الألوهية وغيرها من المراتب والمعلومات، وهو محتد الكثرة المعنوية ومشرعها.

وقال في أول «النصوص»: نسبة الوحدة إلى الحق والمبدئية والتأثير ونحو ذلك إنما يصح وينضاف إلى الحق باعتبار التعين، وأول التعينات المتعقلة النسبة العلمية الذاتية؛ لكن باعتبار تميزها عن الذات، الامتياز النسبي لا الحقيقي، وبواسطة النسبة العلمية الذاتية تتعقل وحدة الحق ووجوب وجوده ومبدئيته؛ وسيما من حيث علمه نفسه بنفسه في نفسه؛ وأن عين علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء.

وقال في «رسالة الهادية»: تعيّن الحق بالوحدة هو باعتبار تالٍ للاتعين والإطلاق، ويلي اعتبار الوحدة المذكورة اعتبار كون الحق يعلم نفسه بنفسه في نفسه؛ وهو يتلو الاعتبار المتقدم المفيد تعقل الوحدة من كونها وحدة فحسب، فإن الحاصل منه في التعقل ليس غير نفس المتعين، لكنه بالفعل لا بالفرض التعقلي، واعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه في نفسه يفيد ويفتح باب الاعتبارات، وهذا عند المحققين مفتاح مفاتيح الغيب المشار إليها في الكتاب العزيز، وهذا المفتاح عبارة عن التميز النسبي لا الحقيقي كما توهمه من قال بزيادة الصفات؛ ولا باعتبار الأحدية؛ إذ لا نسبة للحق من تلك الحيثية ولا وصف له، فللنسبة العلمية مقام الوحدانية التالية للأحدية التي تلي الإطلاق المجهول الغير المتعين، ومن حيث هذه النسبة العلمية يتعلق مبدئية الواجب وكونه واهب الوجود ومنه تتضاعف الاعتبارات.

فالحق متعقل في مرتبة هذا اللازم العلمي؛ سائر اللوازم الكلية التي أولها الفيض الوجودي المنبسط على جميع الممكنات ولوازم تلك اللوازم، هكذا متنازلة

إلى غير النهاية، وإذا اعتبرت متصاعدة انتهت إلى اللازم الأول المعبر عنه بالنسبة العلمية، وهذا التعقل الإلٰهي أزلي أبدي على وتيرة واحدة، والماهيات صورها، ثم تعقل الكثرة الاعتبارية في العرصة العلمية باعتبار امتيازها عن الذات لا يقدح في وحدة العلم، فإنها تعقلات متعينة من العلم فيه، وهي من حيث تعقل الحق مستهلكة الكثرة في وحدته وشأنها حالتئذ شأنها، فالكثرة من حيث امتيازها بحقائقها، هذا نقل كلامه.

أقول: المفهوم من هذه الكلمات أن أول الاعتبارات العرفانية كما عنون به في «التفسير» غيب هوية الحق وإطلاقه اللاتعيني، ولا بحث عنه، إذ لا تعين له عقلاً ولا وهماً إلا بإشارة إجمالية سلبية، وقد مر في صدر الكتاب تحقيقه.

ثم أول المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبة الجمع والوجود المعبر عنها بحقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمع، كما عنون به في «مفتاح الغيب» وهو مقام التعين الأول المعبر عنه بالأحدية الذاتية التي لا فرق بينه وبين ما قبله إلا بالتعين الفعلي لا الفرضي وعبر عنه في «التفسير» باعتبار علمه نفسه بنفسه وكونه هو لنفسه هو فحسب؛ من غير تعقل تعلق واعتبار حكم أو تعين؛ ما عدا هذا الاعتبار الواحد المنفي حكمه عما سواه ومستند الغنى والكمال الوجودي الذاتي والوحدة الحقيقية الصرفة، وقوله ﷺ: **«كان الله ولا شيء معه»**[1]، هو هذا، على أنه سيجيء أنه كثيراً ما يطلق حضرة أحدية الجمع وحقيقة الحقائق على مطلق الوحدة الشاملة للأحدية والواحدية بطرفيها.

ثم أول التعينات المتعقلة، كما عنون به في «النصوص» هو النسبة العلمية الذاتية؛ لكن باعتبار تميزها عن الذات النسبي لا الحقيقي ولا المعتبرة في الأحدية كما مر، وهذا هو مقام الواحدية والوحدانية والواجبية والواهبية والمبدئية للكائنات والمتعينات الظاهرة في الوجود والباطنة في عرضة التعقلات والمحتدة بالاعتبارات، والمفتاحية لمفاتيح الغيب، وعبر عن هذه المرتبة في «التفسير» بمرتبة شهوده نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته الأولى وبأسمائه الأصلية، وذلك أول مراتب الظهور بالنسبة إلى الغيب الذاتي المطلق، وكل هذه التعينات من تعينات الظاهر بنفسه لنفسه قبل أن يظهر للغير عين أو يظهر لمرتبته حكم. هذا كلامه.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

فبتقييده هاهنا علم نفسه بنفسه بالشهود في مرتبة ظاهريته، وهو مجمل ما في الرسالة حصل التوفيق بين قوليه، وهذا هو المسمى بالتعين الثاني، وحضرة الارتسام والمعاني كما سلف في كلام الفرغاني.

الفصل الثاني

من التمهيد الجملي في تصحيح النسبة التي بينه سبحانه باعتبار أقسام أسماء الصفات وبين تكوين أعيان المكونات

لا خفاء أن تلك النسبة هي اقتران الوجود، وعروضه للأعيان الثابتة المترتب عليه ظهور وتعيّن عيني يحاكيه التعين العلمي، فيختلف أحكامه بحسب المراتب الوجودية، ثم يستند كل ظهور وحكم إلى مرتبة إلٰهية وجمعية أسمائية هي ربه وبها يستند إلى الاسم الجامع، ثم مطلق الأسماء ذو ثلاث مراتب كلية، لأن الأسماء الأفعالية التكوينية تستند إلى الصفاتية المستندة إلى الذاتية، ثم ينقسم الشهود الإلٰهي المترتب على الاقتران المذكور للأعيان الثابتة التي هي معلوماته فصورها مخلوقاته إلى شهود علمي في ذاته سبحانه جميع ما يلزم ذاته شهود المفصل في المجمل، والنخلة وتوابعها في النواة، وإلى شهود وجودي عياني فيما ميز عنه بتعينه فحسب، وإلى شهود علمي في الحضرة العلمية لكل قابل له صلاحية لقبول التعين الوجودي وتوقفه على سبب أو أسباب، وهو الشهود في حضرة الإمكان، فانضبط مقصود الفصل في أربع مقامات:

المقام الأول

اعلم أن للوجود الإلٰهي من حيث اقترانه بالأعيان الثابتة التي هي الحقائق العلمية الكونية وتعينه بها ظهوراً يستلزم أحكاماً شتى، ولتلك الأحكام التابعة للحقائق صلاحية تعين وظهور بالحق إما في بعض المراتب الوجودية كالأولية والقرب التام لمن لا يتوقف قبوله الوجود على غير الحق سبحانه، وإما في جميع المراتب الوجودية كالإمكان الذاتي وأحكامه وهذا معنى ما حكيناه من لفظ الشيخ قدس سره مراراً من قوله: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك.

وقال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفص الإدريسي»: هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة، والتعدد ليس إلا من حكم المحل، والمحل عين العين الثابتة،

فيها يتنوع الحق في المجلى فتتفرع الأحكام عليه فيقبل كل حكم، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه.

قال الجندي في شرحه: يعني أن علم العارف المحقق في المشهدين جميعاً عائداً إلى العين الثابتة التي ظهر فيها الوجود الواحد الحق بحسبها أو ظهرت الأعيان الثابتة فيه بحسبها أيضاً، إذ لا خصوصية للوجود الحق، فهو حق كل حقيقة وبه تحققت الأعيان في حقائقها بأحكامها وخصائصها وآثارها.

أقول: يعلم منه أن أحكام الأعيان تتعين بالوجود والأعيان تتحقق به.

أما إن الأعيان الثابتة تتعين بالوجود فلأدلة عليه في عبارتي الشيخين، وذلك لأن الوجود الحق يتعين بالأعيان، فلو تعينت الأعيان به من حيث هو دار فيكون تعيّن أنفس الأعيان أعني تعينها العلمي العدمي بذواتها، وإن كان تعيّن الوجود بها لا ظهوره، لأنها عدمية.

وأما صلاحية تعين الأحكام به فليست من حيث هو هو، إذ ليس له إلا الإظهار، بل من حيث تعينه سبحانه في مراتبه الحاصلة من الحقائق المرتبة. ولذا قال الشيخ الكبير رضي الله عنه: فيها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه، وأوضح ذلك في الشرح بقوله: أو ظهرت الأعيان فيه بحسبها، أي لا بحسبه، غير أن إسناد الشارح الظهور إلى الأعيان إنما هو من بعض الوجوه والاعتبارات؛ لما مر من نصوص الشيخ قدس سره: أن الأعيان لم تظهر ولا تظهر أبداً، وهو الموافق للفظ «مفتاح الغيب» هنا أنه لم يستند إلى الأعيان أو أحكامها الظهور، بل أسند إلى الأحكام صلاحية التعين بالوجود الحق، فالظهور ليس إلا للحق وأما ما للحقائق أو المراتب، فالتعين ليس إلا إما للوجود وإما للأحكام بتوسط تعينه، لذا قال: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك، فإن تعين المنتقش في المرآة ليس إلا بحسبها كما مر، وإنما زدنا الصلاحية في طرف الأحكام إشعاراً بقابليتها بخلاف طرف الوجود الحق سبحانه، فإنه فاعل.

ثم نقول: والمراتب الوجودية أو الأعيان بحسبها تنقسم بنحو من القسمة قسمين: قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من وجه واحد أي من جهة حقيقته الإمكانية فلا يتوقف قبوله الوجود من موجده على شرط غير الحق سبحانه، وإلا لتعدد حكم إمكانه بالواسطة، فمن أحكام هذا القسم أن له الأولية الوجودية والقرب التام من الحق سبحانه في حضرة الأحدية، والدوام بحسب دوامه سبحانه كما مر، ويختص

به من الأرواح الملكية اثنان من الروحانيات البشرية طائفتان.

أما أول الملكية فالقلم الأعلى الذي هو العقل الأول وقد مر تعريفه لأنه أول عالم التدوين والتسطير فلا واسطة بينه وبين الحق، قال عليه وآله السلام: «**أول ما خلق الله القلم**»[1]، وفي رواية: العقل[2]، وفي رواية: نوري[3]، يعني أنه أول في نظام الكائنات، فإنه منبع نقوشها وعاقل كمالات خالقه، وأصل الظهور المقصود كمال الجلاء والاستجلاء بظهور الكمال المحمدي.

وأما **ثانيتها**: فالملائكة المهيمة، فإنهم من حيث عدم الواسطة بينهم وبين الحق سبحانه في مرتبة القلم الأعلى، وإن كان من حيث إن شأنهم علمهم بربهم فقط لا بأنفسهم وبما تميّز عن كل منه بخلاف القلم وما بعده أبسط منه، فكأنه أقرب إلى الوحدة، ولهذين الاعتبارين حكم الشيخ قدس سره تارة بتقدمهم على القلم، وتارة بمساواتهم معه في الرتبة.

واعلم أن التهيم شدة الهيمان وعدم الانحياز إلا إلى المحبوب في أي جهة كان لا على التعيين والملائكة المهيمية ملائكة تجلى لهم الحق تعالى في جلال جماله فهاجوا فيه وغابوا عن أنفسهم؛ فلا يعرفون غير الحق، وغلب على خلقيتهم حقية التجلي فاستغرقهم وأهلكهم.

ثم قد يتحقق ذلك ويظهر في الكُمّل كالخليل عليه السلام حتى تبرأ عن أبيه وقومه وذبح ابنه في سبيل الله، وخرج من جميع ماله مع كثرته المشهورة، لذا نسب في الفصوص حكمة التهيم إليه، ومظاهرهم الأفراد الخارجون عن حكم القطب.

قال الشيخ قدس سره في «الفكوك»: التهيم يقتضي عدم امتياز صاحبه بصفة تقيده وهو مقام الخلة الأولى الحاصلة مع عدم ارتفاع الحجب، فلهذه الخلة الإبراهيمية أولية الظهور بالصفات الإلٰهية الثبوتية بمعنى أنه كسى الذات بالصفات، لذا ورد في «الصحيح»: إن أول من يُكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم عليه السلام، لأنه الجزاء الوفاق، وله ظاهر البرزخية الأولى، وهو أول من كملت به

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك، تفسير سورة حم الجاثية. . .، حديث رقم (3693) [2/ 492] ورواه أبو داود في السنن باب في القدر، حديث رقم (4700) ورواه غيرهما.

(2) رواه الديلمي في الفردوس، عن عائشة رضي الله عنهما، برقم (4) [1/ 13] وأورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (823) [1/ 309].

(3) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (827) [1/ 311].

كليات أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان تقابل كل حكم كلي منها مقابلة ظهر بها أثر ذلك الحكم الكلي في الموجود، وهي الكلمات التي أتمهن.

أما **الخلة الكبرى** الخصيصة بنبينا محمد ﷺ فلا حجاب معها، لأن مقتضى الأول مقابلة تعينات مخصوصة من تعينات الحق المسماة بالصفات بقابليات ذاتية غيرية هي لوازم حقيقة القابل بخلاف خلة المصطفى ﷺ وآله، فإن المقابلة فيها واقعة بين صفات ظاهرية الحق وبين صفات باطنيته مع أحدية العين التي هي الهوية المتصفة بالظهور والبطون، وإذا كان ﷺ وآله أشبه الخلق بإبراهيم عليه السلام والمحيي لملته، لأن بالتحقق بالهوية يحيى ويتعين الطرفان، وهما الظاهر والباطن، والاسم الباطن أول تعينات الهوية، ولا ظهور إلا عن بطون، فظهر استنادهما إليه. هذا كلامه قدس سره.

والأفراد هم مظاهر التهيم كما مر غير مرة؛ إن التمثيل بهاتين ليس من كل الوجوه كالأولين، بل من بعض الوجوه، وهو جهة روحانيتهما الأحدية الجمعية أو التهيمية؛ لا جهة جسمانيتهما التي يتوسط من حسها البسائط العلوية والسفلية والمولدات.

والقسم الآخر ممكن في ذاته يتوقف وجوده على أمر وجودي غير محض الوجود الحق، فيكون تعلقه بالحق سبحانه من وجهين:

الأول: وجه الوسائط من الشروط والأسباب وأحكامهما.

والثاني: هو المسمى بالوجه الخاص الذي اطلع عليه المحققون لأهل النظر، فقد سبقت الإشارة إلى أن لكل موجود جهة هي عينه الثابتة في الحضرة العلمية القابلة للوجود؛ المظهر لذلك الموجود بحسبها، فإن نسبة ما بين كل مطلق ومقيده لا يتوسط فيها غيرهما.

ثم هذا القسم الذي له جهتان بنسبتين ينقسم ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا واسطة بينه وبين الحق سبحانه إلا واحد كاللوح مع القلم كما سيظهر.

والثاني: ما له عدة وسائط؛ والمراد ما فوق الواحد، لكن المتوقف عليها وجوده؛ لم يظهر حكم الكثرة التركيبية في ذاته، بل بقي حكمها فيه معقولاً، كالملائكة التي تحت مرتبة الطبيعة بخلاف المهيمية والقلم الأعلى وكمظاهر تلك

الملائكة المثالية لا الجسمانية وكالعرش والكرسي وما اشتملا عليه من صور البسائط الفلكية والعنصريات، فإن حكم التركيب فيها ولو من الهيولى والصورة أو الجواهر الفردة معقول، ولذا عدت من الأجزاء العقلية؛ لا المتميزة هي ولا تركيبها في مرتبة الحس، ألا ترى إلى ما سبق أن كل مخلوق في طور التحقيق مشتمل على المادة النفسية والصورة التعينية المناسبة لرتبته؟

والثالث: الذي هو آخر الأقسام ما له عدة وسائط يتوقف وجوده عليها، وقد ظهرت الكثرة التركيبية في ذاته أيضاً لتولده عن مركب وبسائط كالتركيب الأول، أو عن مركبات وبسائط كالتركيب الثاني وما بعده، ومنتهى هذا القسم الذي هو آخر الأقسام إذا اعتبر متنازلاً يتضاعف التركيب والكثرة الإنسان لتوقفه على اجتماع جميع الحقائق الأسمائية والأسباب وتوجهات جميع النسب الإلٰهية والكونية من كل المراتب المنحصر كلياتها في الحضرات الخمس.

لهذا صار الإنسان نموذج الكل واستحق خلافة الحق الجامع، فما أجدره حالتئذ أن يكون كمولاه وهو الواضع الرافع؟ أما إذا اعتبر متصاعداً بتحليل التركيب وتقليل الوسائط؛ فالمنتهى القلم الأعلى والمهيمون من كل وجه والكُمَّل والأفراد من بعض الوجوه.

ويناسب المقام ذكر الحضرات الخمس التي هي المراتب الكلية للتعينات وكيفية شمولها.

أما الحضرات، فما قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: إن الحق سبحانه أطلعني في مشهد شريف عالي المنار شاسع المنزل والمزار على حقيقة العلم ومراتبه التفصيلية وأحكامه الجلية والخفية والدينية السنية واللدنية العلية، وانحصار مراتبه الأصلية في الحضرات الخمس الإلٰهية الكلية، وهي: الغيب المشتمل على الأسماء والصفات، والأعيان الممكنة، والمعاني المجردة والتجليات، وفي مقابلتها حضرة الشهادة والحس والظهور والإعلان؛ وبينهما حضرة الوسط الجامع بين الطرفين ويختص بالإنسان، وبين الغيب، وهذا الوسط حضرة الأرواح العلية والروح الأعظم وما سطره بالأمر العلي من كونه مسمى بالقلم الأعلى، وبين الشهادة والوسط أيضاً مرتبة عالم المثال المقيد ومستوى الصحف الإلٰهية والكتب المتفرعة عن الكتاب الرباني المختص بسماء الدنيا. هذا كلامه.

وأما كيفية شمولها، فما قال في تلك المنازلة والمشهد أيضاً: إني رأيت أن لكل موجود بموجب أحكام الحضرات الخمس خمس مراتب:

الأولى: اعتباره من حيث عينه الثابتة التي هي عبارة عن صورة معلوميته في علم الحق الذاتي أزلاً وأبداً على وتيرة واحدة، ولهذا الاعتبار أحكام لازمة له من حيث هو معلوم في نفس الحق ومعدوم بالنسبة إليه.

ثم اعتباره من حيث روحانيته، وما من شيء إلا وله روحانية؛ إما ظاهرة السلطنة والحكم؛ كالملك والجن والأنس والحيوان، وإما خفية كالنباتات والمعدن وغيرهما من الصور العنصرية وغيرها، ثم اعتباره من حيث طبيعته وصورته.

ثم إن الصورة اللازمة لكل روحانية على ضروب: فإن كان الروح مما من شأنه أن يتلبس بصور متعددة في وقت واحد كالملائكة والجن والأكابر من الناس فله حكم. وإن كان شأن ذلك الروح تقيده بصورة معينة لا يتعداها كجمهور الناس بالاتفاق والحيوانات عند من يقول إن لها أرواحاً مفارقة، وعلى التقديرين فللروحانية أحكام كامنة تلازمها بحسب مظاهرها، إذ بتلك المظاهر وبحسبها تتعين الأرواح.

وثمة اعتبار آخر، وهو اعتبار الشيء من حيث التجلي الوجودي الساري في المراتب الثلاث المذكورة.

ثم الوصف والحكم الجامع بين هذه الأربعة المتوقف معرفته على تعقل الهيئة المعنوية المتحصلة من اجتماع الأربعة وهو الحكم الأخير الكمالي والنفسي الرحماني، هذا كلامه.

فإن قلت: إذا كانت هذه المراتب الخمس حاصلة لكل موجود كما قيل: كل شيء فيه كل شيء، كان كل موجود جامعاً، فما معنى جمعية الإنسان دون غيره؟

قلت: فرق بين جمعية الحقائق على ظهورات أحكامها إما بالاعتدال الحقيقي الإلهي كما في الإنسان الكامل أو بالانحراف عن ميزانه كما لغيره، وبين جميعتها لا على ذلك الوجه، بل مع استهلاك أحكام بعض الحقائق، بل أكثرها.

فإن قلت: لِمَ لم يذكر الشيخ عند بيان شمولها المثال المقيد وذكر بدله التجلي الوجودي الساري في المراتب الثلاثة؟

قلت: والله أعلم لأن هذه الحضرات حضرات التجلي الساري؛ والتجلي الساري في المراتب الثلاثة لا يتصور إلا أن يتقيد بكلها لا بكل منها فتكون صورته

المثال المقيد الجامع مثل جمع المثال المطلق لولا الفرق بينهما بالإطلاق والتقييد فأقيم مقامه، وهكذا قال في «التفسير» في الموضعين، وإلا فالتجليات في ذاتها من حضرة المعاني كما نص عليه في الحضرة الأولى، ولولا ذلك لكانت الحضرات ستاً.

فإن قلت: فهل القلم في المرتبة الجامعة كالإنسان الكامل يحيط بجميع التعينات المعدودة جمعاً وفرادى وأحكامها على الوجه التفصيلي؟

قلت: لا يحيط لما قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: إن الجمعية حال حصولها بعد أن لم تكن توجب حدوث ما لم يكن له وجود؛ ويستجلب ذلك تعين تجلٍ من مطلق غيب الذات بحسب تلك الجمعية التي لها درجة المظهرية لم يسبق له تعين في مرتبة من مراتب الأسماء والصفات، فلم يكن بتلك الجمعية ولا بما استتبعته علم هذا، لو أمكن إحاطة العلم بما يقتضيه كل فرد من الاعتبارات والأعيان الثابتة جمعاً وفرادى من الأحكام والآثار والصفات واللوازم التي سيتلبس بها لا إلى نهاية، كيف ويلزم منه أمر محال، فإن من جملة الأمور المحكوم عليها بالجمعية هو الوجود المطلق الذي لا تعين له على الانفراد، تعيناً يمكن معرفته أو شهوده أو إدراك الأحكام والصفات التي يشتمل عليها عينه على الانفراد وحال اقترانه بشيء دفعة أو بالتدريج، وهكذا كل واحد من أفراد كل جمعية من هذا صورة تعلق العلم بالمعلومات المعدومة والموجودة على نحو كلي وعلى النحو التفصيلي على التعيين، والفرق في كل ذلك بين علم الحق وماسواه، فافهم، هذا ما قاله قدس سره.

المقام الثاني

إن لكل ظهور من مراتب الظهورات روحاني أو مثالي أو جسماني، ولكل حكم أي أثر يتبع ظهوراً ما لتلك المراتب، أي لكل تعين من تعينات الحق المتبوعة والتابعة استناداً إلى مرتبة إلٰهية فيها يحصل ارتباطه بالحق، بل هذا أثرها، فلنسبته إلى الحق الجواد المطلق بدلالته عليه وكونه علامة له يسمى اسماً من أسماء الله؛ وإن سمي باعتبار القابل المستفيض الطالب خلقاً كما سيجيء.

لذا قال في «التفسير»: العالم بمجموعه مظهر الوجود البحت وكل موجود على التعيين مظهر له أيضاً، لكن من حيث اسم خاص وفي مرتبة مخصوصة.

وقال أيضاً فيه: كل ما ظهر في الوجود وامتاز من الغيب الإلٰهي على اختلاف أنواع الظهور والامتياز فهو اسم وفائدته من كونه تابعاً لما تقدمه بالمرتبة أو الوجود جمعاً وفرادى الدلالة والتعريف، أعني دلالته على أصله، ومن هذا الوجه يكون الاسم عين المسمى؛ وتعريفه بحقيقته، وحقيقته ما امتاز عنه، وبهذا الاعتبار يكون غيره، تم كلامه.

ثم نقول: وإلى تلك المراتب الإلٰهية، والنسب الربانية بكل موجود ما هو أظهر المراتب فيه حكماً التي بحسبها؛ وبسببها تحصل النسبة التي لها حكم الأغلبية في وجوده ولا يعرف ربه إلا من حيثها، وذلك لأن المرتبة هي المقتضية وجوده المتعين من الحقائق المختلفة، فهي التي يحصل منها حكم الأغلبية لإحدى الحقائق بقهرها حكم باقيها في ذلك الموجود، ولا بد في كل موجود من غلبة إحدى حقائق أجزائه إن كان مركباً أو إحدى قواه المعنوية إن كان بسيطاً، ويكون الباقي تابعاً، إما مستهلك الأثر أو مغلوبه.

فإن قلت: أي برهان ينتهض على لزوم غلبة إحدى الحقائق، ولم لا يحصل الاجتماع على وجه الاعتدال المحض المنفعل فيه تكافؤ القوى؟ ثم ما السبب في غلبة إحدى الحقائق المعينة على باقيها بعد تحقق عدة مما من شأن كل أن يؤثر؟

قلت: الجواب عن الأول ما ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات»: أن الحق سبحانه متى قدر اجتماع جملة من حقائق ذات قوى مختلفة في مرتبة ما؛ فلا بد في الصورة المتحصلة منها أن يكون الغلبة فيها حكماً أو وصفاً وقوة لإحداها؛ كما هو الأمر في صورة الأمزجة الطبيعية ولا يحصل بالاعتدال المحض تكوين، والحكم مطرد في جميع ضروب الاجتماعات الواقعة في المرتبة الروحانية والحسية والمثالية المتوسطة بينهما، سواء كانت الحسية مختصة بالعالم العلوي أو بعالم العناصر التي مراتب اجتماعاتها عند علماء الطبيعة ثلاث: المعدن والنبات والحيوان، وعندنا خمس هي آخر مراتب الاجتماعات الكلية، أظهرها الحق نظائر للأسماء الذاتية الأُول التي هي مفاتيح الغيب، وسبب كل تعين علمي أو وجودي، وهي تلك الثلاثة ويليها مرتبة الأناسي الحيوانيين؛ الذين ليس لهم من الحقيقة الإنسانية إلا الصورة الظاهرة، ثم مرتبة الكُمَّل الظاهرين بأحكام الحقيقة الإنسانية عاماً؛ الجامعين بين أحكام الوجوب والإمكان الجمعية التامة الإحاطية، وهي مظاهر الذات التي هي صاحبة تلك الأسماء.

وذلك لأن الحق لا يصل منه أمر إلى العالم إلا من حيث حضرة الجمع والوجود، ولا ينفذ الأمر منه في شيء إلا بسر الأحدية، إذ لا يؤثر شيء فيما ينافيه من حيث هو المنافي، فلا يتأتى لشيء قبول الأثر الإلٰهي إلا بصفة وحدة، بها يتم استعداده لقبول أمر الحق وبها يثبت له مناسبة ما بينه وبين الأمر والحضرة.

ولما كان العالم ظاهراً بصورة الكثرة جعل الحق سبحانه الغالب على كل شيء منه في كل آنٍ حكم أحد الأشياء التي منها تركبت كثرته، وما سوى ذلك من أجزائه إن كان مركباً أو قواه المعنوية إن كان بسيطاً يكون تابعاً لذلك الواحد الغالب الذي هو محل نفوذ اقتداره ومظهر حكم جمعه الأحدي، ويشهد له في ظاهر الإنسان غلبة إحدى كيفياته كالحرارة والبرودة والصفراء والسوداء، وفي باطنه توحيد إرادة القلب ومتعلقها في كل آنٍ من كل مريد، فإن القلب في الوقت الواحد لا يسع إلا أمراً واحداً وإن كان من قوته أن يسع كل شيء لا دفعة بل على التدريج، ولولا غلبة الوصف الأحدي بالجمعية التامة التي لم يحصل لغير الإنسان على القلب الإنساني وتحققه بحكمه لم يمكن أن يسع الحق ولا أن يكون مستوى تجليه.

وعن **الثاني**: ما في مفتاح الغيب هنا أن غلبة إحدى الحقائق تكون للمناسبة، وذكر منها وجوهاً أربعة:

الأول: المناسبة العينية وهي بين العينين من أحكام الظهور؛ المخصوص من حيث الشروط والمعدات؛ المتوسطة بينه وبين الحق سبحانه، وإليها ينظر قوله ﷺ: **«الولد سر أبيه»**[1].

الثاني: المناسبة الغيبية، وهي كالمناسبة الروحانية، أو المرتبية، أو التي من أحكام الوجه الخاص الذي لكل موجود بينه وبين الحق سبحانه؛ ومنها المناسبة في الخاصيات.

الثالث: المناسبة الحالية من أحكام الحقائق التابعة لذلك الموجود، مثلاً من قدر الله تعالى تسلطه لا بد أن يتعين وجوده بغلبة صفة القدرة والقهر، وإليها يميل ما ذكره في «التفسير» من ترجيح أولية الأمر الباعث كما سلف، ومجمع هذه الوجوه الثلاثة الشأن الإلٰهي فيما يقال بالحصر بحسب الشأن والآن الإلٰهيين.

الرابع: المناسبة الوقتية، منها ما ذكره الشيخ قدس سره: أن طالع العلوق

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (2911) [2/ 451].

يقتضي الأمور المخصوصة الباطنة وطالع الولادة الأمور المخصوصة الظاهرة في الإنسان أو غيره.

ثم نقول: وفي تلك المرتبة المشار إليها بأنها التي اقتضت تعين وجوده يشهد مبدأ ظهور ذلك الموجود، أي ابتدائه جمعاً وتركيباً بين الأسماء المتعينة فيها، فإن تعين الظهور يستند إليها وهو معنى استناده إلى المرتبة كما مر وسيجيء وإليها ينتهي تحليلاً آخر أمره ودورة سيره كما سيوضح إن شاء الله تعالى، ولا مندوحة هنا عن الإشارة إلى تحقيق المراتب ثم بيان المناسبة وأنواعها، ثم بيان كيفية اندراج تلك الأنواع في الأربعة المذكورة.

أما **المراتب**، فقال الشيخ في «النصوص»: إنها عبارة عن تعينات كلية المشتمل عليها العلم الذاتي الأزلي، وهي كالمحال لما يمر عليها من مطلق فيض الذات باعتبار عدم مغايرة الفيض للمفيض، ولها مدخل في حقيقة التأثير لا مطلقاً بل من حيث ما قلت إنها كالمحال، فكل مرتبة محل معنوي لجملة من أحكام الوجوب والإمكان؛ المتفرعة من الأسماء الذاتية وأمهات الأسماء الألوهية وما يليها من الأسماء التالية، وللمراتب أعيان ثابتة في عرصة العلم والتعقل ولا أثر لها على سبيل الاستقلال بل بالوجود وهكذا شأن الوجود مع المراتب؛ والمراتب أيضاً كالنهايات النسبية لسير الفيض الذاتي والتجلي والوجودي في الدرجات المتعينة بين الأزل والأبد إلى غاية وقرار.

فقد استبان أن المراتب مجتمع جمل الأحكام المستقرة لديها من حضرة الوجوب والإمكان، وهي المظهرة لنتائج تلك الاجتماعات؛ لكن بحسبها لا بحسب الأحكام ولا بحسب مطلق الفيض، فحكمها حكم الأشكال والقوالب مع كل متشكل ومتقولب يتصل بها ويحل فيها، فهذه أثرها، فهي ثابتة العين وإليها تستند نتائج الأحكام وتنضاف آخراً؛ لأنها المشرع والمرجع، فافهم، هذا كلامه.

وأما **المناسبات**: فقال الشيخ قدس سره: الاشتراك في الأمر القاضي برفع أحكام المغايرة من الوجه المثبت للمناسبة، والمناسبة أعلاها ذاتية ثم مرتبية.

أما **الذاتية**: فإما بين الحق والإنسان، وإما بين الناس. وكل منهما يثبت من جهتين:

فاللتان بين الحق والإنسان:

إحداهما: من جهة ضعف تأثير مرآتيته في التجلي المتعين لديه، بحيث لا

يكسبه وصفاً قادحاً في تقديسه سوى قيد التعين الغير القادح في عظمة الحق وجلاله ووحدانيته، وتفاوت درجات المقربين والأفراد عند الحق من هذا الوجه.

وثانيتهما: بحسب حظ العبد من صورة الحضرة الإلٰهية، وذلك الحظ يتفاوت بحسب تفاوت الجمعية، فتضعف المناسبة وتقوى بحسب ضيق فلك جمعية الإنسان من حيث قابليته وسعتها، فينقص الحظوظ لذلك ويتوفر، والمستوعب لما يشتمل عليه مقام الوجوب والإمكان من الصفات والأحكام وما يمكن ظهوره بالفعل في كل عصر وزمان مع ثبوت المناسبة من الوجه الأول أيضاً له كمال، وهو محبوب الحق وبرزخ البرازخ ومرآة الذات والألوهية معاً ولوازمها، أما صاحب المناسبة الذاتية من الوجه الأول فمحبوب مقرب لا غير.

وأما اللتان بين الناس، وهما المثالان للإلٰهيين المذكورين:

فإحداهما: من حيث الاشتراك في المزاج؛ بمعنى وقوع مزاجيهما في درجة واحدة من درجات الاعتدالات الإنسانية، أو يكون مزاج أحدهما مجاوراً لمزاج الآخر في الدرجة، وهذا أصل عظيم في مشرب التحقيق، لأن تعينات أرواح الأناسي من العوالم الروحانية وتفاوت درجاتها في الشرف، وعلوّ المنزلة من حيث قلّة الوسائط وكثرتها المقتضية لقلّة تضاعف وجوه الإمكان وكثرته، إنما موجبه بعد قضاء الله وقدره المزاج المستلزم لتعين الروح بحسبه، فالأقرب نسبة إلى الاعتدال الحقيقي التي تعين نفوس الكُمّل يستلزم قبول روح أشرف وأعلى نسبةً من العقول والنفوس العالية وعلى هذا.

وثانيتهما: المناسبة الروحانية المشابهة للمناسبة الذاتية الثابتة الخفية؛ وهي التابعة للمناسبة المزاجية المذكورة، لما مر أن الروح يتعين بحسب المزاج.

وإذا عرفت هذا عن فهم محقق، رأيت أن مبدأ تعين أعلى الأرواح درجة أعني أرواح الكُمّل أم الكتاب، ومبدأ تعين بعضها علماً ووجوداً متوحداً ذات القلم الأعلى المسمى بالعقل الأول والروح الكلي؛ وبعضها اللوح المحفوظ، وبعضها عرشية إسرافيلية، وبعضها ميكائيلية من مقام الكرسي وروحانيته، وبعضها جبرائيلية من مقام سدرة المنتهى، هكذا إلى آخر أجناس هذه الأصول الروحانية المختص بإسماعيل صاحب سماء الدنيا المعبر عند الحكماء المشائين بالعقل الفعال.

أما المرتبية فمن وجوه:

أحدها: من جهة معادنها الأصلية التي هي مبدأ تعينات الأرواح المشار إليها

آنفاً، والآخر من جهة مظاهرها المثالية. فإن الأرواح على اختلاف مراتبها لا تخلو عند جميع المحققين عن مظاهر التي تظهر بها. وأول مظاهر أرواح الأناسي ما عدا الكُمّل عالم المثال المطلق والصور الجنانية، وإن كانت مواد إنشائها لطائف قوى هذه النشأة الطبيعية وجواهرها المزكاة المكتسبة صفات الأرواح، فهي أيضاً إنما تظهر بحسب روحانيتها وقواها وخواص مظاهرها المثالية، ومنازل أهل الجنة مظاهر مراتب الأرواح من حيث مكاناتها عند الحق، ومن حيث مظاهرها المثالية الأُولى، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**يا علي! إن قصرك في الجنة في مقابلة قصري**»[1]، وقال ﷺ في حق العباس قريباً من ذلك.

وأما سوق الجنة المشتمل على الصور الإنسانية المستحسنة التي يتخير أهل الجنة التلبس بما شاؤوا منها؛ فمن بعض جداول عالم المثال المطلق، الذي هو معدن المظاهر وينبوعها؛ وهو مجرى المدد الواصل من عالم المثال إلى مظاهر أرواح أهل الجنة، ومنشأ مآكلهم ومشاربهم وملابسهم وكل ما يتنعمون به في أراضي مراتب أعمالهم واعتقاداتهم وأخلاقهم وصفاتهم ودرجات اعتدالاتهم.

وأما الخلع والتحف التي تأتي بها الملائكة من عند الحق إلى جمهور أهل الجنة حال حملهم إياهم إلى كثيب الرؤية لزيارة الحق ومجالسته؛ هي مظاهر أحكام الأسماء والصفات التي يستند إليها الزائرون في نفس الأمر ولها درجة الربوبية عليهم وإن لم يعلموا ذلك ومتى ظهرت سلطنة الأسماء والصفات التي تقابل أحكام تلك الأسماء المقتضية للاجتماع، انتهى أحكامها وظهرت الأحكام القاضية بالامتياز، فحصل البعد والحجاب، فعند ذلك يقول الله تعالى للملائكة في أواخر مجلس الزيارة: «**ردوهم إلى قصورهم**»[2].

وأما تفاوت مراتبهم حال المجالسة مع الحق فهو بحسب تفاوت مراتبهم في نفس الحق، وبحسب صحة عقائدهم في الله ومشاهداتهم الصحيحة وإيثارهم فيما قبل جناب الحق على ما سواه، وعلى ذلك طول زمان المجالسة وقصره وتفاوت الشرف فيما يخاطبون به.

وأما حال الكُمّل متعنا الله بهم فبخلاف ما ذكر، فإنهم قد تجاوزوا حضرات

---

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

(2) هذا الأثر لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

الأسماء والصفات والتجليات الخصيصة بها إلى عرصة التجلي الذاتي، فهم كما أخبر النبي ﷺ بقوله: «**صنف من أهل الجنة لا يستر الرب عنهم ولا يحتجب**»[1] وذلك أنهم غير محصورين في الجنة وغيرها من العوالم والحضرات، وإن ظهروا في ما شاؤوا من المظاهر منزهون عن جميع القيود كسيدهم، بل هم معه أينما كان وحيث لا أين ولا حيث ولا جرم ولا حجاب ولا انتقال لزيارة ولا انتهاء لحكم وقت أو اسم أو صفة، فافهم وتمنى أن تلحق بهم أو تشاركهم في بعض مراتبهم العالية.

وأما المناسبات بين الناس من جهة المراتب البرزخية فأنموذجها المنبه على تفاصيلها لمن لم يكشفها هو ما ذكره النبي ﷺ في حديث الإسراء ورؤيته آدم في السماء الدنيا وأن على يمينه أسودة السعداء من ذريته، وعلى يساره أسودة الأشقياء من ذريته، وأنه إذا نظر عن يمينه ضحك وإذا نظر عن يساره بكى[2].

فهذا إشارة إلى مراتب عموم الأشقياء والسعداء، وأهل الشقاء هم الذين لم يفتح لهم أبواب السماء حال الموت ولهم مراتب، أخبر النبي ﷺ عن أرواح بعض الأشقياء أنها تجمع في برهوت؛ فمبدأ مراتبهم من مقعر سماء الدنيا الذي فيها آدم وأنزلها ما ذكره ﷺ، ومراتب عموم السعداء في برزخ السماء الدنيا على درجات متفاوتة يجمعها مرتبة واحدة، ومراتب أهل الخصوص منهم ما أشار ﷺ إليه في حديث الإسراء بعد ذكره آدم من أن عيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الرابعة، وهارون في الخامسة، وموسى في السادسة، وإبراهيم في السابعة على جميعهم السلام، وكذا شأن مشاركيهم والوارثين لهم.

فإن هذه الأخبار من الرسول ﷺ هو باعتبار ما شاهد في الأنبياء المذكورة في إحدى إسراآته، فقد حصل له أربعة وثلاثون معراجاً جمعها أبو نعيم الحافظ الأصفهاني، وكيف ينحصر هذا الحال في الأنبياء السبعة المذكورة؟ ومن البيّن أن الرسل والأنبياء كثيرون وفيهم الكُمّل بتعريف الله كداود عليه السلام المنصوص على خلافته وغيره، فأين تتعين مراتبهم البرزخية؟ وما ثمة إلا العالم الأعلى والأسفل،

(1) روى نحوه أبو القاسم اللالكائي في اعتقاد أهل السنّة برقم (863) [3/ 498].
(2) معنى حديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة. . .، حديث رقم (342) [1/ 135].

والأسفل محل تعينات مراتب الأشقياء؛ فتعين أن يكون تعينات مراتب الأنبياء والكُمّل في الحضرات السماوية، فهذه الرؤية الخاصة من النبي لهؤلاء السبعة إنما موجبها حالتئذٍ مناسبات صفاتية أو فعلية أو حالية لا غير، كالأمر في شأن يحيى عليه السلام من أنه تارة يكون مع عيسى عليه السلام وتارة يكون مع هارون عليه السلام، وليس ذلك إلا لأمر يقتضي مشاركته لهما، هذا كلامه.

فما قال الشيخ قدس سره في «النصوص» يشتمل من بيان المناسبة المرتبية على وجوه من حيث معادنها الأصلية ومظاهرها المثالية المطلقة، ومظاهرها المثالية الجنائية منزلاً وسوقاً مع الخلع والتحف المتفاوتة ومظاهر الكثيبية على تفاوتها طولاً وشرفاً وغيرهما، ثم المرتبة الكمالية، ومن المناسبة بين الناس بحسب مراتب السعادة والشقاوة عموماً وخصوصاً.

وأما بيان كيفية اندراج تلك الأنواع في الأربعة المذكورة:

فأما العينية بالمهملة: فيندرج فيها المزاجية من حيث القرب والبعد عن حد الاعتدال ومن حيث توابع المزاج من الشروط والأسباب المعدة له، وبالجملة جميع الوسائط بين الحق وبينه إلى أن يتم استعداده لقبول ذلك.

وأما الغيبية بالمعجمة: فيندرج فيها وجوه:

الأول: المناسبة الروحانية المتفاوت التعين حسب تفاوت المزاج المذكور.

الثاني: المناسبة من جهة ضعف تأثر مرآتية ماهيته في تعين التجلي.

الثالث: المناسبة الحاصلة بحسب حظ حقيقة العبد من حيث قابليتها لصورة الجمعية الإلٰهية.

الرابع: المناسبة من جهة معادنها الأصلية التي هي مبدأ تعينات الأرواح.

الخامس: المناسبة من حيث مظاهر الأرواح المثالية المطلقة.

وأما الحالية: فيندرج فيها الأحوال المتجددة كما قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرحمٰن: الآية 29] أي كل آنٍ في خلق جديد، كما قال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٥﴾ [ق: الآية 15] ومن جملتها المناسبات من حيث المظاهر المثالية لأعمالهم وأخلاقهم وصفاتهم المتحولة وقتاً فوقتاً.

وأما الوقتية: فما للوقت مدخل في تعينها كما مر من الطالعين، وإن كان الاعتقاد على أن تعلق الأثر بالوقت والحال على سبيل جري العادة والتأثير للحق

حقيقة. وإلى الغلبة الوقتية بحسب المناسبة المخصوصة يشير قوله ﷺ: **«إن لله تعالى في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»**[1].

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: إن التعرض لها قسمان: عارٍ عن التعمل وممزوج به، فالعاري قسمان: التعرض بالاستعداد الذاتي الغير المجهول وهو أعلاها، ويليه التعرض بصفاء الروحانية وسعة دائرة فلكها المعقول؛ ويتفاوت بحسب قوة الروح وشرف جوهريته وعلو مرتبته والحال الغالب عليه حال التعرض. والفرق بينهما: أن الثاني يكتسب من حصته الوجودية التي قبلها من الحق باستعداده الكلي الأول؛ استعداداً جزئياً متجدداً يصدق الحكم بالجعل عليه، فإنه ثمرة الوجود الحاصل للروح، وإن كان من وجه حكماً من أحكام الاستعداد الكلي.

وأما الممزوج بالتعمل فقسمان كليان: التعرض بالمحبة والتعرض لا بها. والأول يلازم الفقر لا محالة، فإما فقر مطلق وإما فقر مقيد.

وأهل المحبة على درجات: فأهل الدرجة الأولى هم المتعرضون للحق بصفة المحبة الخالصة المطلقة لا من حيث علمهم به أو إخبار أحدهم لهم عنه بل لا يعرفون لم يحبونه ولا يتعين لهم مطلوب ما منه، وهذا التعرض يوجبه مناسبة أصلية ذاتية يشبه ما لا تعمل فيه ولا يمتاز عنه إلا بوجدان ميل وانجذاب واشتياق لا يقدر على دفعه ولا يعرف له سبب معين ولا يدري لِمَ ولا كيف، وهذه هي المناسبة الذاتية.

وأما الفقر المقيد: فمنه التعرض بالمحبة لأمور معينة جمعاً أو فرادى، كالعلم به أو شهوده أو القرب منه، وهو أول درجات الفقر المقيد.

ويليه التعرض بالمحبة لا بما من الحق من الأمور المذكورة؛ بل لمطالب أخرى مخصوصة جمعاً أو فرادى؛ كالظفر بأسباب السعادة من حيث تشخصها في ذهنه بموجب أخبار الصادق أو الاطلاع من بعض الوجوه، ولهذا القسم على تفاصيله الكثيرة حكم واحد هو طلب جلب المنافع ودفع المضار عاجلاً وآجلاً؛ موقتاً أو غير موقت، ويندرج فيه أنواع المرغبات والمرهبات، ومتعلقه طلب استكمال متوقف على تحصيل مطلب أو مطالب، والقسم الذي لا بالمحبة هو التعرض بصور الوسائل كالأعمال والتوجهات وصور الأدعية وأمثال ذلك، وليس

---

(1) رواه الطبراني في الأوسط، باب من اسمه إبراهيم 1، حديث رقم (2856) [3/ 180].

للتعرض مرتبة كلية غير ما ذكرنا. تم كلامه.

ثم نقول: وهذا الأمر المشار إليه وهو التعين الحاصل لكل موجود من اقتران الوجود بماهية المسمى ذلك الاقتران بالموجودية والوجود الإضافي ذو وجهين، وإن كان من حيث هو هو أمراً واحداً ممتازاً عن أمثاله.

أحدهما: وجه نسبته إلى الوجود الحق والآخر وجه نسبته التعينية الحاصلة من متعين؛ لدلالتها على مورده المطلق عقلاً أو خارجاً؛ السابق مرتبة اسم وعلامة له وتنحصر مراتبها الكلية في الأربعة المذكورة؛ أعني التعينات العلمية وهي الحقائق، والتعينات الوجودية وهي الأعيان، وتعينات الصفات الإلٰهية كالمفاتيح الأُول وتوابعها المنتجة اقتران الوجود بالماهية؛ وهي سابقة على الأولين، لأنها بالنكاح الأول تنتج صور الحقائق المفيضة لتمام استعدادها للوجود اللائق والفيض الموافق من الله تعالى.

وقد أشار الشيخ قدس سره هنا بقوله: وظهور حكم القسمين الآخرين أعني قسمي أسماء الصفات والأفعال بتعينات من اجتماع أحكام القسم الأول أعني أسماء الذات يعني أن التعينات الوجودية التي هي أحكام أسماء الأفعال تابعة للتعينات العلمية التي هي أحكام النكاح الأول، أعني اجتماع أسماء الصفات التي هي سدنة أسماء الذات وظلالها؛ الممتازة عنها بالامتياز النسبي الحاصل باعتبار التعلقات. والرابع تعينات النسب المطلقة بين الحق وصفاته، وبين أفعاله ومخلوقاته، إلى غير ذلك.

فنقول: نفس اقتران الوجود بالماهية تعين وجودي، بل معين - اسم فاعل - وجودي فيكون اسماً. أما التميز والتعدد فيمكن أن يراد بهما سببهما؛ وهو ما به التميز والتعدد أو مسببهما ومحلهما وهو المتميز والمتعدد.

يدل على الأول قوله عقيبه: واللفظ الدال على المعنى المميز الدال على الأصل هو اسم الاسم. وعلى الثاني قوله: وكل ما امتاز بنوع من الامتياز فهو اسم.

وأما أحكام التعين الجامع وأوصافه فهي التعينات الجزئية، وهي الأسماء بالحقيقة، والألفاظ الدالة عليها أسماء الأسماء، وليس كما ذكر الإمام أبو حامد الغزالي في «المقصد الأقصى» من أن المراد بأسماء الله الأسماء النحوية المقابلة للأفعال والحروف، فإنها عين الألفاظ، ولا ما ذكره القاشاني في تأويلاته من أن المراد بأسماء الله ما سماه الحكماء بالصورة النوعية وهي الجواهر الخاصة المنوعة،

فإن الأسماء أعم منها لتناولها المتعينات المتبوعة والتابعة والذاتية والعرضية والذهنية والخارجية كما مر.

المقام الثالث
في تقسيم الأسماء إلى الثلاثة الكلية التي هي أسماء الذات والصفات والأفعال

فالأسماء إن كانت عامة الحكم، أي قابلة للتعلقات المتقابلة والصفات المتباينة؛ كالقدم والتحيز والتناهي وأضدادها فهي أسماء الذات، وإنما نسبت إلى الذات لكونها حقائق لازمة وجود الحق سبحانه أي من حيث هو وجود، إذ ذلك الاعتبار يستدعي كونها عين الذات الأحدية، لأنه اعتبار إطلاقها وعدم تعلقها؛ فلو تمايزت عنه لتمايزت بقيود فلم يبق على كمال إطلاقها، هذا خلف، ولذا كانت عامة الحكم، إذ خصوص الحكم من خصوصيات التعلقات وليست، فليس. ومن هنا تعرف فائدة التقييد في أمثلتها بقولنا: كالحياة من كونها حياة فقط أي بلا اعتبار تعلقه بمظهر وتقيده بقيد حتى بقيد عموم التعلق والإطلاق وإلا لم يبق على إطلاقه المراد، وكذا العلم والإرادة والقدرة والموجودية والنورية أي الظاهرية في نفسها، فإنها من حيث هي هي من أسماء الذات ومن حيث تعلقاتها المتعددة المتعينة حسب تعدد المتعلقات وتعينها من أسماء الصفات، وكذا الوحدة الذاتية للشيء، أعني كونه هو هو عينه كما مر، لا الوحدة التي تعتبر نعتاً للواحد، فإنها من أسماء الصفات، لإشعار الوصف بها، لكثرة النسب التي يتضمنها ويجمعها الاسم الله، والإشعار بالكثرة من غير إشعار بالتأثير من خواص أسماء الصفات.

وذلك لما قال في «الفكوك»: إن اعتبار الوحدة من حيث هي هي لا يغاير الأحدية؛ بل هي عينها؛ وهي الوحدة الذاتية، أما اعتبارها من كونها نعتاً للواحد يسمى بوحدة النسب والإضافات وينضاف إلى الحق من حيث الاسم الله الذي هو محتد الأسماء والصفات، ومشرع الوحدة والكثرة المعلومتين للجمهور. هذا كلامه.

ثم من ثمرات إحاطة هذه الأسماء كونها في القديم قديمة، وفي الحادث حادثة، وفي المتناهي متناهية، وفي المتحيز متحيزة وبالخلاف في مقابلاتها، وعلى هذا. ولا يذهبن على الأصحاب ما تكرر؛ فتقرر وفيما سلف تحرر وتصور أن هذه

الأسماء كما هي قديمة بحقائقها، قديمة بتعلقاتها الكلية والجزئية التي باعتبارها يدخل في أسماء الصفات، وقدم التعلق هو الأصح أيضاً من طريقي أهل النظر من علماء العقل والخبر، وأن قدمها بتعلقاتها من حيث اعتبارها من طرف الوجود لا ينافي اتصافها بأوصاف الحدوث من حيث تبعيتها للعلم التابع للمعلوم، وأن لكل من الاعتبارين لساناً في الكتاب والسنة:

فلسان الأول كثير، كيف والحق علم جميع الأشياء في الأزل من عين علمه بذاته، واندرجت فيه جميع النسب الأسمائية باقتضاءاتها.

أما لسان **الثاني**: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ﴾ [محمد: الآية 31] و**«أن الله لا يمل حتى تملوا»**[1]. فالكل كذلك، لأن القول والتكوين حسب القدرة المتعلقة بما عينته الإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم، فانصباغ تعينات التعلقات الأزلية للصفات بخواص الحوادث بهذا السبب لا ينافي قدمها في ذاته ومن حيث محلها؛ وعلى هذا كلام الحق، وقد عرفه الشيخ قدس سره في أول «التفسير» بأنه الصفة الحاصلة من مقارعة غيبية بين صفتي القدرة والإرادة لا ينافي قدمه، وقدم تعلقه أصباغ تعلقه بما يقتضيه أحوال المخاطبين كالعبرانية والعربية وأحكام اسم الدهر كالماضوية والحالية والمستقبلية، فإنها انصباغ ناشئة من الاعتبار الثاني، فيندفع به كثير من الشبه التي عجز عن حلها فحول أهل النظر، ككون الألفاظ القرآنية حروفاً وأصواتاً مترتبة حادثة، مع أنه من أنكر أنها كلام الله أو أنها أنزلت فقد كفر، وكاقتضاء كون: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: الآية 1] قديماً قدم نوح.

وتحقيق اندفاعه: أن قدم كل حادث بالنسبة إلى حضوره بكلياته وجزئياته مع الوجود الحق الذي لا تقيد له من حيث هو بزمان أو حال، وإلى اطلاعه على ذلك الحضور اطلاعاً لازماً لا ينفك عن ذاته أصلاً غير منكر.

تأنيسه[2] عقلاً: أما **أولاً**: فلما مر من كلام المحقق الطوسي قدس سره: أن العالم بجميع المعلومات الغير المقيد بزمان أو مكان تكون جميع المعلومات بجميع

---

(1) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب صوم شعبان، حديث رقم (1869) [2/ 695]، ورواه مسلم في صحيحه، باب فضيلة العمل الدائم. . . ، (782) [1/ 540] ورواه غيرهما.

(2) وفي نسخة [تأسيسه] بدل [تأنيسه].

نسبها حاضرة عنده وهو يكون مطلعاً عليها.

وأما ثانياً: فلما تقرر في حكمة الإشراق وغيره: أن الجهات النسبية أي جهة كانت إذا جعلت جزءاً من المحمولات كانت القضايا بأسرها ضرورية أزلية، لأن أعم الجهات وهي الإمكان لكل ممكن، والإطلاق لكل مطلق ضروري أزلي، وإلا انقلبت الحقائق وهو محال.

وقال قدس سره في موضع آخر من «التفسير»: ولما كان كل متعين من الأسماء والصفات حجاباً على أصله الذي لا يتعين، وكان الكلام من جملة الصفات صار حجاباً على المتكلم من حيث نسبة علمه الذاتي، فكلام الحق تجلٍ من غيبه وحضرة علمه في العماء الذي هو النفس الرحماني ومنزل تعين المراتب والحقائق وحضرة الأسماء، فيتعين حكم هذا التجلي بالتوجه الإرادي للإيجاد أو للخطاب من حيث مظهر المرتبة والاسم الذي يقتضي أن ينسب إليه النَّفَس، فيسري حكمه إلى المخاطب بالتخصيص الإرادي والقبول الاستعدادي الكوني، فيظهر سره في كل سامع مع انصباغه بحكم حال من ورد عليه وما مر به من المراتب والأحكام الوقتية والموطنية وغيرها إن اقتضى الأمر الإلٰهي على سلسلة الترتيب، وإن وصل إليه من الوجه الخاص لا ينصبغ إلا بحكم من ورد عليه ووقته وموطنه ومقامه لا غير، فالكلام في كل مرتبة لا يكون إلا بتوسط حجاب بين المتخاطبين، كما أخبر سبحانه في كتابه العزيز أقلها حجاب واحد وهو نسبة المخاطبة بينهما.

ثم نقول: وإن لم تكن عامة الحكم بالمعنى المذكور فإن كانت مشعرة بنوع تكثر معقول أو ملحوظ أي محسوس فهي أسماء الصفات والإشعار له وجوه:

الأول: الدلالة على جمعية النسب والتعلقات؛ كالوحدة الوصفية وهي التي تعتبر نعتاً للواحد، فإنها عبارة عن وحدة الصفات من حيث إنها للذات، وإن امتازت عنها فتعددت من حيث المتعلقات، كإبصار الواحد عشر مرئيات دفعةً، ولا شك أن هذه الوحدة مشعرة بكثرة الصفات ولو باعتبار المتعلقات وبتعدد الحيثيات والتعلقات.

الثاني: الدلالة على تعلق الكثرة من حيث هي كثرة، نحو الكثير من حيث الأسماء والنسب فقط، أو من حيث الآثار والصور والمظاهر أيضاً؛ ونحو المحيط وجوداً وعلماً وتعلقاً وحكماً وظهوراً وبطوناً ومعيةً ذاتيةً وقرباً وغير ذلك؛ ولكن بالمعنى المعلوم عرفاً، **أما في الحقيقة فلا تعدد**؛ بل الكل صورة واحدة لحقيقة

واحدة ومنه «المحصي» من وجه، وهو الذي انكشف في علمه حد كل معلوم وعدده ومبلغه.

الثالث: الدلالة على التعلق بالمظاهر في الجملة، نحو القهار، واللطيف، والسميع، والبصير، ومنه الحي العليم، والمريد، والقادر، والمتكلم، إذا أريد تعلقها، سواء كان بالكل، نحو: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: الآية 231]، ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البَقَرَة: الآية 284]، أو بالبعض، نحو: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٩﴾﴾ [لقمان: الآية 29]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾﴾ [الشّورى: الآية 29].

ثم نقول: وإن فهم منها معنى التأثير والإيجاد والإحياء والإذهاب والإماتة والتجلي والحجاب والكشف والستر ونحو ذلك، فهي أسماء الأفعال.

فإن قلت: ها هنا أسئلة:

الأول: أن الشيخ الكبير رضي الله عنه ذكر في جدول الأقسام الثلاثة من إنشاء الدوائر: القهار، والمحصي، والقادر، ونحوها من أسماء الصفات، وعد الأولين ها هنا من أسماء الأفعال؛ وحكم على الثالث في شرح الحديث أنه الاسم الأعظم من أسماء الأفعال، وأيضاً عد الحسيب في الجدول من أسماء الأفعال، والرقيب من أسماء الذات، وفي شرح الحديث كليهما من أسماء الصفات من سدنة الاسم العليم، فكيف التوفيق؟

الثاني: ذكر هاهنا جملة من أسماء الأفعال: التجلي، والحجاب، والكشف، والستر، والإذهاب، ولم يذكر في الجدول ولا هي معدودة في أسماء الإحصاء كما ذكر في الجدول، نحو: الرب، مما ليس من أسماء الإحصاء، فما سببه؟

الثالث: لم مثل الأسماء في «مفتاح الغيب» بمبادئها التي هي الصفات؛ والأسماء هي المحمولات التي يشتق منها؟

قلت: الشيخ الكبير رضي الله عنه بعدما ضبطها بهذا الجدول قال: وهذه الأسماء الحسنى منها ما يدل على ذاته جل جلاله، وقد يدل مع ذلك على صفاته أو أفعاله أو معاً، فما كان دلالته على الذات أظهر، جعلناه من أسماء الذات، وهكذا فعلناه في أسماء الصفات، وأسماء الأفعال من جهة الأظهر، لا أنه ليس له مدخل في غير جدولها، كالرب؛ فإن معناه الثابت هو للذات، والمصلح فهو من أسماء الأفعال؛ وبمعنى المالك فهو من أسماء الصفات.

وقال فيه أيضاً: واعلم أنّا ما قصدنا بها حصر الأسماء ولا أنه ليس ثمة غيرها، بل سقنا هذا الترتيب تنبيهاً، فمتى رأيت اسماً من أسمائه الحسنى فألحقه بالأظهر فيه.

فأقول: الجواب عن الأول: من الجائز أن تعتبر الأظهرية في المحتمل مختلفاً؛ ويختلف الإيرادان بناء على ذلك؛ وعلى جواز اختلاف الإيرادين نبه شيخنا رضي الله عنه ها هنا أن أمهات أسماء الألوهية كالحياة والعلم والقدرة وغيرها إنما تعد من أسماء الذات، إذا اعتبرت من حيث هي، أي ذاتية لا نعتاً للواحد، أما إذا اعتبر تعلقاتها وكون الوحدة نعتاً؛ فمن أسماء الصفات.

فعليك بضبط الأصول وتفريع الفصول، فإن الأمر الكلي ما لم يعتبر فيه التعلق أو الامتياز النسبي فهو اسم الذات؛ وإن اعتبر فيه التعلق فإن كان تعلقه تعلق التأثير فهو اسم الفعل وإلا فهو اسم الصفة؛ ولا يقدح كونه شرطاً في التأثير كالحي فقد قال الشيخ رضي الله عنه: إنه الدراك الفعال وأنه شرط الكل؛ وكالعليم والمريد والقادر فإنها شروط التأثير.

ثم أقول: فمثل القادر والقدير ومن سدنته القهار والقاهر، وكذا المحصي من سدنة العليم كما مر معناه، يجوز أن يكون باعتبار تعلّقه بالأغيار من أسماء الصفات، وباعتبار أن قدرته محتد تفاصيل تأثيراته حين اعتبار التنوع في تعلقاتها المشتمل ذلك التنوع على حرمان البعض عن بعض الكمالات وهو القهر، وعلى اعتبار إحاطته بحد كل مقدور وعدده ومبلغه وهو الإحصاء في القدرة؛ يصح عدد الكل من أسماء الأفعال، وعليك بتأمل الاعتبارين في كل من الرقيب والحسيب على ما سيظهر من شرحها إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: عد الشيخ الكبير رضي الله عنه القدوس والسلام من أسماء الذات. وقال الغزالي: السلام هو الذي يسلم ذاته عن العيب، وصفاته عن النقص، وأفعاله عن الشر. وقال بعض المشايخ: القدوس من تنزّه عن الحاجات ذاته، والسبوح من تنزّه عن الآفات صفاته، فهل يصح أن تعد أمثالها من السلبيات كالفردية والأزلية وغيرهما من أسماء الصفات والأفعال ولو ببعض الاعتبارات؟.

قلت: لا حجر في الاعتبار؛ ولكن الحق ما فعله، لأن وصف الذات بهذه الاعتبارات لا يقتضي نسبة شيء إليها تفيدها كثرة؛ ولأن الذات هي التي لها الغنى المطلق عن العالمين؛ فهي منبع النزاهات ومحتدها، فنسبتها إليها هي الحق الحقيق

بالقبول وأولى في العقول.

وعن **الثاني**: أنهما نبها بعد عد أسماء الإحصاء على أن كليات الأسماء غير منحصرة فيها إجماعاً.

أما التوقيفية بتقديم القاف: فقد روي الأحد بدل الواحد، والقاهر بدل القهار، والشاكر بدل الشكور؛ وكالهادي والكافي والدائم والنصير بالنون والنور، والمبين، والجميل، والصادق، والمحيط، والقريب، والقديم، والوتر، والفاطر، والعلام، والملك، والأكرم، والمدبر، والرفيع، وذي الطول، وذي المعارج، وذي الفضل، وذي القوة، والخلاق؛ وكالمولى، والغالب، والرب، والناصر، وشديد العقاب، وقابل التوب، وغافر الذنب، ومولج الليل في النهار، ومولج النهار في الليل، ومخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي.

وورد في الخبر أيضاً أنه ﷺ قال: «**السيد هو الله تعالى**»[1]، وكأنه قصد المنع من المدح في الوجه، وإلا فقد قال: «**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**»[2]، وورد: الديان، والحنّان، والمنّان. وقوله ﷺ: «**لا تقولوا: جاء رمضان، فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى، ولكن قولوا: شهر رمضان**»[3].

ومما وقع الاتفاق بين العلماء من الأسامي: المريد، والمتكلم، والموجود، والشيء، والذات، والأزلي، والأبدي.

ثم لو جوز اشتقاق الأسامي من الأفعال، نحو: ﴿وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النَّمل: الآية 62] و: ﴿نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ﴾ [الأنبيَاء: الآية 18]، و: ﴿يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ﴾ [الحَجّ: الآية 17]، و: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسرَاء: الآية 4]، و: ﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢﴾ [الرَّحمٰن: الآية 2] فيخرج عن الحصر، والمنبه الكلي على عدم الحصر قوله ﷺ: «**أو استأثرت به في علم الغيب عندك**»[4].

---

(1) أورده ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، الحديث الخامس. . ، حديث رقم (3895) [7/ 412].

(2) رواه الحاكم في المستدرك، ذكر أخبار سيد المرسلين. . . ، حديث رقم (4189) [2/ 660] ورواه ابن ماجه في سننه، باب ذكر الشفاعة، حديث رقم (4308) [2/ 1440].

(3) أورده المقدسي في المغني، كتاب الصيام [3/ 3] والصنعاني في سبل السلام، كتاب الصيام. . . ، [2/ 150].

(4) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الدعاء، حديث رقم (1877) [1/ 690] ورواه غيرهما.

وأما التوفيقية بتقديم الفاء: كما ذكره الشيخ رضي الله عنه من التجلي والستر والحجاب وغير ذلك مما يستعمله أهل التحقيق، فالحق عندهم أن الألفاظ أسماء الأسماء، والأسماء في الحقيقة كما مر هي التعينات أو المتعينات التي كلياتها الحضرات الخمس كما سيشار إليها من أنها المفاتيح الأول، وكما أنها لا ينحصر جزئياتها، لا تنحصر الدوال عليها، إذ لا حجر في العبارة ما لم يمنع مانع عقلي أو شرعي، ولم يمنع كما عددناها.

فإن قلت: فما فائدة التخصيص بتسعة وتسعين، مائة إلا واحداً، وقد قيل بمفهوم العدد وأنه لا يحتمل القلة والكثرة أصلاً كما علم في تخصيص ثلاثة قروء وأيضاً ما فائدة الإحصاء على ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ؟

قلت: أما تخصيصها بتسعة وتسعين وإن عينت فلا ينافي جواز الزيادة لجواز أن يكون قوله ﷺ: إحصاؤها... إلى آخره[1]، صفة لها، ويكون تخصيصها بالعدد أو بالتعين باعتبار تلك الصفة؛ فلا ينافيه زيادة الأسماء في الوجود ولا ما في الحديث من قوله ﷺ: **«أو استأثرت به في علم الغيب عندك»**[2].

وأما تخصيصها بتلك الصفة فيكون بالوحي، كتخصيصها بذلك العدد لا بالعقل؛ أو يكون لأشرفيّة هذه الأسماء لا مطلقاً بل بالنسبة إلى الأسماء التي عند الجماهير فلا ينافيه خروج الاسم الأعظم منها، مع أن أحاديث الاسم الأعظم يدل دخوله فيها، لكن ستره الله إلا على نبي أو ولي، وستسمع كلام الشيخ قدس سره في تحقيقه.

وأما إحصائها فرداً فرداً ففي روايتين مختلفتين عن أبي هريرة، وقد تكلم أحمد البيهقي أنها من رواية من فيه ضعف، وأشار أبو عيسى الترمذي إلى شيء من ذلك، كذا ذكره الغزالي.

وأما عن الثالث: فإن تمثيل الأسماء بالصفات بناء على أنها أصول التعينات الحاصلة بالتعلقات؛ ودلالة المتعينات على المطلق السابق بسبب دلالة التعينات فهي الأولى بالتمثيل، وإن كان يصح بالمتعينات أيضاً كما ذكرنا.

---

(1) ورد بلفظ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلاّ واحد، من أحصاها دخل الجنة» رواه البخاري في صحيحه، باب ما يجوز من الاشتراط...، حديث رقم (2585) [2/ 981] ورواه مسلم في صحيحه، باب في أسماء الله تعالى...، حديث رقم (2677) [4/ 2062] ورواه غيرهما.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

ويناسب المقام أن يحكي ما ذكره الشيخ قدس سره في شرح أحاديث الاسم الأعظم، إذ فيه فوائد عزيزة وعوائد غزيرة. قال قدس سره: الذي أفاده الشهود الأتم هو أن الحق باعتبار إطلاقه لا يتعين عليه حكم بسلب أو إثبات أو الحصر في ذلك الجمع أو غيره، كتعقل اقتضاء إيجاد أو مبدئية، بل له التحقق بجميع الأحكام والأوصاف، وكل ذلك من حيثية تعين مشتمل على جميع التعينات والاعتبارات؛ ونسبة الوحدة والكثرة تفرعتا منه، فلا حصر فيه ولا تنزيه عن الحصر، فالكل ثمة؛ وما ثمة كل ولا جزء ولا ثمة، وقد نبه بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: الآية 4]، و: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ ۝٥٤﴾ [فصلت: الآية 54] إنه محيط بظاهر كل ذرة فما فوقها في الصغر وبباطنها، مع أنه كل شيء بحسبه، ولا ريب أن المصحوب متى كان مقيد الذات فإن المصاحب يصحبه بالتقييد، ولذا قال: ﴿أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: الآية 4] غير أنه لا ينحصر فيه ولا في غيره.

ولهذا أقول: إن الحق مع كل متعين متعين ومطلق غير متعين، ولهذا تعذرت معرفة كنهه تماماً، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: الآية 110] فما نفى العلم من حيث تعينه؛ وإنما نفى الإحاطة به وتعذرها من حيث إطلاقه، وعليه قوله عليه وآله السلام: «**لا أحصي ثناء عليك ولا أبلغ كل ما فيك**»[1]، فنفى الإحاطة لا المعرفة، فلا يخفى على المستبصر أن ذاتاً هذا شأنها يتعذر وضع اسم لها بحيث يدل على محض حقيقتها دلالة مطابقة تامة دون تضمنه معنى زائداً عليها، مع أن لا عبارة إلا عن متعين؛ وإطلاق الحق هو من حيث اللاتعين.

ثم إنه ينبغي لك أن تعلم أنه وإن تعذر أن يكون لله مثل هذا الاسم، فإن له أسماءً عظاماً في مراتب الأفعال والصفات والنسب، وأحكام الألوهية المعبر عنها بالاعتبارات.

فأقول: الأسماء الإلهية تنقسم بنحو من القسمة إلى خمسة أقسام: قسم لا مدخل له في اللفظ والكتابة؛ وسيجيء أنه الإنسان الكامل. وأول الأقسام من الأربعة المفاتيح المشار إليها في قوله: ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: الآية 59]، ولها خمس مراتب هي: الحضرات الخمس المشهورة.

(1) هذا الأثر لم أجده بلفظه.

وقوله: ﴿لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: الآية 59]؛ مفسّر بأنه لا يعلمها أحد بذاته ومن ذاته؛ لكن قد يعلم بتعريف الله وإعلامه، فإن من عباد الله من يطلعه عليها، وقد وجدنا ذلك لغير واحد من أهل الله يعلمون متى يموتون وما في الأرحام؛ بل والله وقبل الحمل، مع أن النبي ﷺ قال في حديث الساعة حين سئل عنها، في خمس لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: الآية 34]. . . الآية، فالتوفيق بما ذكرنا.

أو المراد أن يجهل مفتاحيتها وكيفية فتحها، ولا يجهل حقيقتها من حيث هي، وكيف لا؟ والفتح الأول قد وقع ومضى، فإنه عبارة عن الإيجاد، فالشاهد الآن وإن أطلعه الحق على المفاتح والفتح فإنما يشاهد فتحاً مثل الفتح الأول لا عينه.

فاعلم أن المفاتح المشار إليها من أسماء الذات ولها الدلالة على الذات من أكثر الوجوه؛ وإن لم تدل مطابقة من كل وجه ما عدا القسم الخامس الذي لا يعرفه إلا الكُمّل ولا يذكرونه لأحدٍ، ومن حيثية هذه الأسماء ظهر سر مبدئية الحق؛ ومنها تفرعت الاعتبارات والإضافات والمراتب.

وأولى مراتب الذات من حيثية هذه الأسماء هي الألوهة؛ فهي كالظل لحضرة الذات، وأمهات أسماء الألوهية التي هي الحي، والعالم، والمريد، والقادر؛ كالظلالات لأسماء الذات المشار إليها، فأعظم أسماء حقيقة الألوهية الاسم «الله»، ومن أمهات الأسماء «الحي»، وسائر أسماء الألوهة تابعة لأسمائها الأربعة المذكورة، والاسم «الله» الموضوع لتعريف حقيقة الألوهية من حيث أحدية جمعها.

واعلم أن الاسم الأعظم في مرتبة الأفعال الاسم القادر والقدير، لأن الخالق والبارىء والمصور والقابض والباسط وأمثالها كالسدنة للاسم القادر، وكذلك الثلاثة الباقية، فالاسم الرؤوف والعطوف والودود وأمثالها تابعة للاسم المريد؛ والحسيب والرقيب والشهيد وأمثالها تابعة للاسم العليم، وفي الحي تجتمع تلك الأحكام، بل منه تتفرع لجميعته، فإن الحي هو الدَّراك الفعَّال ولأنه شرط في الكل.

وذكر شيخنا: أن الحي القيوم في التحقيق اسم مركب من اسمين، وأنه من بعض أجزاء الاسم الأعظم العام الأثر، وكذلك الألف والدال والذال والراء والزاي والواو من أجزاء الاسم الأعظم.

وأنا أقول: ليعلم أن هذه الحروف مع الحي القيوم؛ وبقية أجزاء الاسم كالمرآة الثابتة لمعنى القدرة، وكالاسم الدال على الشيء على سبيل المطابقة، ولهذا يؤثر في كل شيء يتوجه به إليه، فلذلك قيل فيه إنه أعظم من غيره من الأسماء المؤثرة، لأنه عام الأثر في جميع الأنواع والأشخاص؛ لا كالأسماء المؤثرة الأخرى المختص بكل نوع، فاعرف أن الاسم الأعظم بالنسبة إلى كل موجود عبارة عن صورة الاسم المترجم عن معنى الحيثية التي من جهتها يستند ذلك الموجود إلى الحق كان من الأناسي والجن والملك أو غيرهم تعرف معنى ما قال عليه وآله السلام حين سمع الذين يذكرون الله ويسألونه: أنهم سألوا الله بالاسم الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، مع اختلاف الأسماء، وليس الأمر كما وقع في أفهام الناس أن الاسم الأعظم واحد، فكيف يمكن الجمع بين هذه المفهومات المختلفة؟

ثم اعلم أن لأعظمية الاسم مرتبة أخرى تختص بالتعريف، فأي اسم أتم تعريفاً من غيره فهو أعظم منه؛ كما قال عليه وآله السلام في قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: الآية 163] وفي فاتحة آل عمران، وفي أول الحديد، فالأعظمية فيها من جهة التعريف لا التأثير؛ بل الأعظمية في التأثير ما سبق.

وأيضاً ينبغي لك أن تعلم أن الأعظمية المختصة بالتعريف والدلالة تنقسم إلى قسمين: قسم داخل في مرتبة اللفظ والكتابة، وهو المشار إليه في الآيات السابقة. وقسم خارج عنها، وهو القسم الخامس، ويختص بالإنسان الكامل؛ فإنه من حيث كمال دلالته من حيث جمعه وأحديته وبرزخيته كامل الدلالة على حضرة الحق ذاتاً وصفة وفعلاً ومرتبة؛ غير أن هذه الدلالة لا تدخل في مرتبتي اللفظ والكتابة. إلى هنا كلام الشيخ قدس سره في شرح الحديث.

وقال الشيخ مؤيد الدين الجندي في «شرح الفصوص»: واعلم أن الاسم الأعظم الذي اشتهر ذكره وطاب خبره ووجب طيه وحرم نشره من عالم الحقائق والمعاني حقيقة ومعنى، ومن عالم الصور والألفاظ صورة ولفظاً.

أما حقيقةً: فهي أحدية جمع جميع الحقائق الجمعية الكمالية كلها. وأما معنًى: فهو الإنسان الكامل في كل عصر وهو قطب الأقطاب حامل الأمانة الإلٰهية؛ خليفة الله ونائبه الظاهر بصورته.

وأما صورته: فهو صورة كامل ذلك العصر؛ وعلمه كان محرماً على سائر

الأمم لما لم يكن الحقيقة الإنسانية ظهرت بعد في أكمل صورته، بل كانت في ظهورها بحسب قابلية كامل ذلك العصر فحسب، فلما وجد معنى الاسم الأعظم وصورته بوجود الرسول، أباح الله العلم به كرامة له.

وأما صورته اللفظية فمركبة من أسماء وحروف تركيباً خاصاً على وضع خصيص به، ويعلمه من علمه الله بلا واسطة؛ بل رؤيا أو كشفاً أو تجلياً أو بواسطة مظهره الكامل؛ وقد اختلفوا فيه. والصحيح أن الله أخفى علمه عن أكثر هذه الأمة لما فيه من الحكم والمصالح ولم يأذن للكُمّل أن يعرّفوا منه إلا بعض أسمائه وحروفه التي يشتمل عليها تركيبه الخاص المنتج أنواع التسخيرات والتأثيرات من الولاية والعزل والإماتة والإحياء وغيرها.

فمن أسماء هذا الاسم: هو الله المحيط والقدير والحي والقيوم. ومن حروفه: ادذرزو، ذكره الشيخ الكبير رضي الله عنه في سؤال الحكيم الترمذي.

وقال في موضع آخر: الألف هو النَّفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط، والدال حقيقة الجسم الكلي، والذال المتغذي، والراء هو الحساس المتحرك، والزاي الناطق، والواو لحقيقة المرتبة الإنسانية؛ وانحصرت حقائق عالم الملك والشهادة المسمى بعالم الكون والفساد في هذه الحروف. قال: وهي لا تتصل بغيرها؛ لأنها حقائق الأجناس العالية ولكن الأشخاص تتصل به آخراً من عينها ومما قبلها، لأن العلم بالملك والشهادة بالنسبة إلى العالم متقدم على العلم بالملكوت وألواح الأرواح.

المقام الرابع
في أقسام شهود الحق سبحانه حسب انقسام تعيناته الاسمية

لما كانت التعينات الوجودية روحانية كانت أو مثالية أو خيالية أو حسية؛ صور التعينات العلمية وأحكامها، اختلفت حسب اختلاف مراتبها؛ وكانت التعينات العلمية صور جمعية النسب الصفاتية وأحكامها؛ كان ظهور أحكام أسماء الأفعال من اجتماع أحكام أسماء الصفات.

ولما كان أحكام اجتماع أسماء الصفات أعني الحقائق العلمية التي هي شؤون الحق بالحقيقة حاصلة من اجتماع التوجهات الذاتية التي هي المفاتيح الأُول وسدنتها، وذلك في النكاح الأول المعدود في أقسام النكاحات من وجه دون وجه،

كان ظهور أسماء الصفات من اجتماع أحكام أسماء الذات، فكذا ظهور حكم أسماء الأفعال؛ لأن الحاصل من الحاصل من الشيء حاصل منه.

إذا عرفت هذا فنقول: شهود الحق سبحانه ورؤيته هذا المفصل أعني التعينات الاسمية مطلقاً ثلاثة أقسام: لأنه **إما** شهود المفصل مجملاً في الأحدية وهو الشهود العلمي الذاتي الذي به قلنا إنه سبحانه علم جميع الأشياء من عين علمه بذاته. **وإما** شهود المفصل مفصلاً؛ فلا يخلو إما أن يكون بالتفصيل الوجودي وهو الشهود العياني الوجودي، أو بالتفصيل العلمي وهو شهود الحقائق التي في الحضرة العلمية من حيث قابلياتها في حضرة الإمكان، **أو نقول**: شهوده أما في ذاته سبحانه، أو فيما تميز عنه في الوجود بتعينه، أو فيما تميز عنه في العلم فقط.

والفرق بين التميز الوجودي والعلمي الذي مرت الإشارة إليه من وجوه: منها: أن التميز الوجودي يصحح شهود المتميز نفسه وأمثاله من المتميزات، والتميز العلمي لا يصحح إلا شهود العالم، ولذا نقول: إنها معدومة لأنفسها غير موجبة كثرة وجودية في الذات. أو نقول: شهود المفصل إما في الوحدة من كل وجه أو في الكثرة من كل وجه، أو في الكثرة من وجه دون وجه؛ وهي الكثرة العلمية الامتيازية النسبية، فإن العلم باعتبار ذات الحق سبحانه أحدي مثله، وإنما كثرته بالنسبة إلى المتعلقات.

فنقول: فشهود الحق في ذاته جميع الحقائق ولوازمها بوسط أو غير وسط إلى أن ينتهي إلى أسماء الأفعال، وصور الأعيان الوجودية، أعني التعينات الحاصلة من الاقتران الوجودي وما يتبع تلك الحقائق واللوازم من إفادة تداخل أحكام أسماء الصفات والأفعال التناسب أو التباين على اختلاف ضروبها ومن أي جهة ينحصر الارتباطات وفي كم تنحصر، ومن أي جهة لا تنحصر شهود ذاتي علمي، شهود النخلة وثمرها وما يتبعها في النواة الواحدة التي حصل الكل بغرسها لمن يقدر بالكشف وغيره أن يرى ذلك لا في عين الخارج ولا في صورة الحضرة العلمية بالتفصيل.

وأما شهوده سبحانه الموجودات في الصور المتميزة عنه شهوداً متعلقاً بتعينها أو تميزاً حاصلاً بتعينها، أو بسبب تعين الحق بها فحسب، أي لا أن الشهود أو التميز بواسطة أمر ليس بينه وبين الحق واسطة كالقلم الأعلى على ما زعم أهل النظر فإن نسبة ما بين الحق وكل موجود متعين المعبّر عنها بالقرب الوريدي والمعية

الذاتية نسبة المطلق والتعين الوارد عليه، ولا واسطة في تلك النسبة المسماة بالوجه الخاص عند المحققين، ولما لم يجده أهل النظر زعموا أن علم الحق بالتعينات الجزئية الوجودية إنما هو على الوجه الكلي، لأنه بواسطة العقل الأول المرتسم فيه جميع صور الأشياء لكن على وجه كلي.

والحق أن التوسط للوجود العام الذي هو ليس غير ذات الحق في الوجود - بل في الاعتبار لإله - ثم ذلك التوسط في صدور الكثرة لا في شهودها، فقولنا: بتعينه فحسب، احتراز عما زعموا أن التعين الجزئي غير مصحح لرؤية الحق، لولا توسط العقل الذي لا إمكان فيه إلا بوجه واحد.

فهذا شهود وجودي عياني ونسبته في ذلك إلى القلم الأعلى وما بعده سواء، نعم! يشهد في ذات القلم الأعلى الذي هو المعنى الجامع للحقائق كما مر من تعريف الشيخ قدس سره صورها من حيث إنها لوازمه، وفي وجود اللوح المحفوظ وما نزل عنها كالعرش والكرسي وغيرهما، صورها مفصلة، كشهود ذرية آدم شهوداً تفصيلياً حين أخرجهم من ظهره على ما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعرَاف: الآية 172] الآية، فذكر «الذات» في القلم الأعلى و«الوجود» في اللوح المحفوظ وما بعده تنبيه على ذلك.

والثالث من أقسام الشهود: هو الشهود في حضرة الإمكان، وهو نوعان: جزئي وكلي، فإن الجزئي تعلق العلم بالشيء الجزئي في الحضرة العلمية من حيث صلاحيته لقبول التوجه الإلهي والتعين الوجودي، سواء توقف على سبب واحد أو أسباب، وهذا شهود ذلك الشيء في مرتبة إمكانه، والكلي مطلق هذا التعين على النحو المنبه عليه، وهذا شهود الأشياء على الإطلاق في حضرة الإمكان، فالفرق بين الشهودات الثلاثة: أن هذا الشهود يتكثر بحسب النسبة العلمية لا بحسب الأمور الوجودية كالثاني.

أما شهوده وعلمه في حضرة أحدية ذاته أعني القسم الأول فليس بأمر زائد على ذاته، إذ لا كثرة هناك بوجه أصلاً، تعالى الله عما لا يليق به.

ثم نقول: هذه الموجودات المشهودة قسمان، **أحدهما**: ما ليس له من مقام التركيب والتقيد الزماني حكم إمكاني أو وسط زماني، وهو عالم الأمر وعالم الملكوت وعالم الغيب. **والثاني**: ما له ذلك، وهو عالم الخلق والملك والشهادة.

قال الشيخ قدس سره في «تفسير الفاتحة»: وظهور الأحكام في عالم الصور التي هي مظاهر الحقائق والأرواح أن تقيد بالأمزجة والأحوال العنصرية وأحكامها، والزمان المؤقت ذي الطرفين فهو عالم الدنيا، وما ليس كذلك، وإن تعين محل ظهور حكمه فهو من عالم الآخرة، هذا كلامه وعلم منه أن التقسيم مثلث وما في التفسير قسما عالم الخلق.

وأما خاتمة التمهيد الكلي الجملي
ففي بيان متعلق طلبنا بالإجمال، وبأي اعتبار لا تتناهى مراتب الاستكمال

أما الأول: فهو أن متعلق معرفة كل عارف والذي يمكن إدراك حكمه من الحق سبحانه إنما هو مرتبته التي هي الألوهة وأحديتها لا كنه ذاته ولا إحاطة صفاته، وإلى ذلك مر الإشارة بما أمر أكمل الخلق مرتبة واستعداداً بقوله سبحانه: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: الآية 19] ولا بد هنا من أمور:

الأول: أنه لا يمكن إدراك كنه ذاته.

الثاني: معنى الألوهية التي هي مرتبته.

الثالث: بيان وحدانيته الإلهية.

فبيان الأول من وجوه:

الوجه الأول: أن ذاته كما مر هو الوجود المطلق، والهوية الذاتية المطلقة تقتضي بحقيقتها الإطلاقية وذاتها الأحدية أن لا يعلم ولا ينحصر ولا يحد ولا يتناهى، وهو معنى كبريائه؛ وكل معلوم محاط متميز عن غيره، وقد مر أن الشيء إذا اقتضى أمراً بذاته يدوم بدوامه.

الوجه الثاني: أن العلم به إن كان بدلالة اللفظ فكل لفظ مقيد بتركيب خاص، وليس في قوة المقيد أن يعطي غير ما يقتضيه تقيده، على أن للوضع مدخلاً فيها، والوضع إنما يحتاج إليه فيما يدرك بالحس أو يتخيل في الوهم، أو يتصور في العقل، والعقل الذي هو أكثر الثلاثة إحاطة عاقل لما يتعلق به، إذ لا عمل له إلا بالتقيد والتميز، فقد علم حال العلم به إن كان بدلالة العقل.

الوجه الثالث: أن العلم سواء أضيف إلى الحق أو الخلق نسبة من نسب الذات متميزة عن غيرها، وليس في قوة نسبة الذات أن تحيط بكنه الذات الغير

المحاطة، وإلا لزم قلب الحقائق وتخلف الذات عن مقتضاها.

فإن قلت: مسلم في علم الخلق؛ أما علم الحق فعينه؛ فيمكنه الإحاطة بالذات.

قلت: فالإحاطة بذلك الاعتبار للذات لا لنسبته، ومن هنا يعلم أن ليس لذات الحق من حيث هويته علم، فللفظ الجلالة اشتقاق الأصل بالوجوه الآتية والعلمية الغالبة؛ لكن لا من حيث هو؛ بل من حيث مرتبة الألوهة، فلذلك فهم التوحيد من كلمة الشهادة، وصح القول بعلميته في الجملة من الخليل وسيبويه من أئمة العربية، ومن أبي حنيفة، والشافعي، والغزالي، والإمام الرازي، وأبي زيد البلخي، وغيرهم من علماء الشريعة والنظار.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يسمي الحق نفسه باسم يدل على ذاته بالمطابقة ويعرفنا بذلك؛ فنعرف ذلك الاسم وحكمه بتعريفه وإن عجزنا عن تصوره وتصويره؟.

قلنا: لا يجوز نقلاً وعقلاً.

أما نقلاً: فلأن قول أكمل الخلائق ومن منح علم الأولين والآخرين في دعائه: «**أو استأثرت به في علم غيبك**» مما يستروح منه؛ أن السؤال من الحق بأعز أسمائه وأحقها نسبة إليه آكد في أسباب الإجابة ونيل المراد، وذا هو ما كملت دلالته عليه، وحيث لم نجد ذلك دل على عدم ظهوره من الحق.

وأما عقلاً: فلأن تعريف الحق إياه لا يمكن أن يكون بدون واسطة.

فشرعاً: لقوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: الآية 51] الآية.

وذوقاً: لأن أقل ما يتوقف عليه الخطاب حجاب واحد هو نسبة المخاطبة، والخطاب من لوازم التجلي، والتجلي لا يكون إلا في مظهر ومنصبغاً بأحوال انمظاهر، والمخاطَب مقيد باستعداد خاص ومرتبة روحانية وحال وصورة وموطن وغير ذلك، ولكل منها أثر فيما يرد من الحق؛ فلا يصح إدراكنا له إلا بحسبنا، وهذا السؤال مع جوابه مستنبط من تفسير الفاتحة.

وأما ما تمسك به القائلون بعلمية الأصل من أن سائر الأسماء نسبت إليه في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: الآية 180] وأنه يوصف بالأسماء الأخر

دون العكس، فمع أنهما معارضان بقوله: ﴿أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: الآية 110] الآية، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: الآيتان 86، 87] بالرفع، كما ترى يجوز أن يكون لكون الألوهية صفة أحدية جمعية جامعة لحقائق مخصوصة بذات الموجد كما سيجيء بيانه.

لا يقال: معنى لا إلٰه إلا الله على هذا: لا إلٰه في الوجود، ولا يفهم منه تمام التوحيد، إذ لا ينافي أن يكون في الإمكان إلٰه غيره كالشمس، وتمام التوحيد بنفي ذلك أيضاً.

لأنا نقول: بل نفي الوجود كاف، لأنه ورد شرعاً لرد زعم التعدد الواقع من منكري الوحدانية؛ ونفي الإمكان لا يكفي، لأن الثابت للمستثنى حينئذ إمكان الألوهية ولا يلزم منه وجودها، على أنا إن أردنا ذلك قدرنا: لا إلٰه إلا في الوجود أو الإمكان إلا الله، لما تقرر في الأصول أن «أو» في حيز النفي بمعنى «ولا» فيندفع السؤالان معاً، وهذا بخلاف «الواو» فإنه لجمعهما؛ فيرد عليه السؤالان معاً.

البيان الثاني: في بيان معنى الألوهة التي هي اسم المرتبة.

قيل: هي حقيقة أحدية جمع جميع الصفات الحسنى والأسماء العلياء وإليه ميل الغزالي وكثير من أهل النظر، قالوا: ولجمعية هذه لا يتصور فيها مشاركة لا حقيقة ولا مجازاً، ونسب سائر الأسماء إلى الاسم الله، ولهذين الأمرين، يشبه أن يكون هو الاسم الأعظم.

وقيل: هي أحدية جمعية جميع المعاني المذكورة في اشتقاق الاسم الله الذي هو ذات هذه الأحدية، وإنما يصح إذا اشتقت الألوهة من لفظ الجلالة لا من أصول معانيها.

ووجهه: أن الحق سبحانه لكونه مفيض الوجود على كل موجود، ومبدأ الكل؛ له الرفعة بالذات والمرتبة والشرف والوجود الذاتي، لا بالمكان، من لاه ارتفع، وبكمال كبريائه محتجب عن العقول البشرية، من لاه احتجب، وهو ملجأ الكل ومفزعه، من إلٰه بالكسر إذا فزع. وهو المحب المحبوب والطالب المطلوب، فيوله فيه العالِمون والعالَمون، من وله بالفتح بمعنى أحب؛ وتحار فيه العقول، من إلٰه بالكسر أيضاً تحيّر؛ ويولع الكل بالتضرع إليه والسؤال منه، من ولع بالكسر أولع؛ وهو المعبود في كل مكان وهو المحمود في كل لسان في كل زمان، وهو

المسجود لكل عابد كان من كان. من إله بالكسر أيضاً بمعنى عبد؛ وله دوام أزلي وبقاء سرمدي وثبات ذاتي. من أَلِهت بالمكان بالكسر أقمت، وهو القادر بالذات على إبداع المبدعات، المقتدر على إيجاد الذوات واختراع الصفات من الآلهة بمعنى القادر على ذلك ولم يرد من هذا المعنى ماض ومضارع وهي أحق هذه الوجوه بالحق.

وقيل: أصل هذا الاسم «هاء» الكتابة، إشارة إلى هويته الغيبية الذاتية، ثم زيد «لام» الملك، لأنه مالك الكل في الحقيقة؛ لأنه خالقهم، فصارت «له» ثم زيدت حرف التعريف تعظيماً وفخّموه تأكيداً لهذا المعنى.

وقال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفتوحات»: افتقار الممكن للواجب بالذات والاستغناء الذاتي للواجب دون الممكن يسمى إلٰهاً. وقال فيه أيضاً: الألوهة مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله، فطلب مستحقها ما هو طلبها؛ والمألوه يطلبها وهي تطلبه؛ والذات غنية عن كل شيء؛ فلو ظهر هذا السر الرابط لما ذكرنا لبطلت الألوهة ولم يبطل كمال الذات، وظهر هنا بمعنى زال، كما يقال: ظهروا عن البلد، أي ارتفعوا عنه؛ وهو قول الإمام: للألوهة سر لو ظهر لبطلت الألوهية، هذا لفظه، فقد علم منه معنى الألوهية وأنها اسم المرتبة وأنها مناط الإيجاد بسر التضايف وأن الأعمال بحسب المقتضى.

واعلم أن الألهة والألوهة والألوهية بمعنى واحد؛ وإن فرق بعضهم بأن الآلهة العبادة بمعنى المعبودية، والألوهة التعزز بالمعبودية، والألوهية التحقق الذاتي بالكمالات؛ كما فرق الإمام القشيري في مقابلتها بين العبادة والعبودة والعبودية، فقال: **العبادة** لعوام المؤمنين أو لمن له علم اليقين، أو لأصحاب المجاهدات، أو لمن يدخر عنه نفسه، **والعبودية** للخواص، أو لمن له عين اليقين، أو لأرباب المكابدات، أو لمن لم يضن عليه بقلبه، والعبودة لخواص الخواص، أو لمن له حق اليقين أو لأصحاب المشاهدات، أو لمن لم يبخل عليه بروحه، هذا كلامه مشتملاً على الفرق بينها بأربعة وجوه.

البيان الثالث: بيان وحدانيته الإلٰهية ماهية ووجوداً؛ وهو أن جمعيتها المذكورة لا تتصور إلا فيما هو موجود لذاته ووجود غيره به، وذلك هو الوجود المطلق لا غير كما أثبت في صدر الكتاب بخمسة أوجه بل أكثر والوحدة له ذاتية؛ إذ لا يتصور فيه التعدد لا داخلاً ولا خارجاً وإلا لتميز وتقيد، هذا خلف، فكل ما يشاهد أو

يتخيل أو يعقل من التعدد فهو الموجود أو الوجود الإضافي لا الوجود الحقيقي المطلق. نعم! يقابله العدم وهو ليس بشيء، هذا وقد مر في بيان التوحيد الوجودي بلسان أهل النظر ما يكفي للمنصف المستكفي، أما إثبات توحيد الماهية على سوق النظر الظاهر ففيه بعض الإشكال.

ثم نقول: ومعلوم أن الألوهية مرتبطة بالمألوه وبالعكس بسر التضايف، كما مر أن هذا السر لو ارتفع ارتفعت الألوهية، وعلم أيضاً أنها واحدة، فتبين بذلك أن متعلق طلبنا من حيث نحن عاجزون عن الإحاطة ليس كنه ذاته.

قال الشيخ قدس سره في أقسام حيرة الكُمّل في آخر «التفسير»: وعن كنه ربك فلا تسأل، فقد منعت الخوض فيه، وأيست فلا تطل، فسر بعداً والقي عصى التسيار، فما بعد العشية من عرار بل غاية ما نطلبه إذا وفقنا بعد معرفة نسبة مألوهيتنا من ألوهيته الجامعة للأسماء ومعرفة حكمها فينا بنسبها المعبّر عنها بالأسماء.

وقال قدس سره في آخر «التفسير»: من الأشياء ما يحصى علماً من حيث أحكامه ومراتبه وصفاته ولا يشهد ولا يُرى، ومنها يشهد ويُرى، من حيث هو قابل للشهود؛ ومن حيث تعلقه وتقيده بشؤونه المسماة باعتبارِ صفاتٌ، وباعتبارِ أسماءٌ ومراتبُ ونحو ذلك، هذا مع تعذر الإحاطة به والحكم بالحصر عليه، وحظنا من الحق سبحانه هذا القسم، ولقد أحسن بعض التراجمة بقوله:

وجَدَ العيانُ سناكَ تحقيقاً ولم   تُحِطِ العقول بكُنهِه تصحيحا[1]

هذا كلامه. فالمعرفة الأولى معرفة كيفية ارتباط العالم المألوه بموجده الإلٰه، والثانية معرفة ارتباط موجده به الذين لم يحصل شيء منهما إلا من نسبة تجليه الوجودي المنبسط على أعيان المكونات؛ المسمى بالوجود العام والفيض الوجودي الإلٰهي، فبنوره حصل للأعيان الانصباغ المسمى بالوجود الإضافي، وإنما قلنا: لا يحصل الارتباطان إلا منها لاستحالة حصول غير ذلك من الحق سبحانه، أي من حيث هو وجوده كما مر غير مرة وكما سيجيء في مباحث الخاتمة عند الجواب عن

(1) هذا البيت من البحر الكامل (متفاعلن متفاعلن متفاعلن) من قصيدة للشاعر الأندلسي ابن هانىء: محمد بن هانىء الأزدي، أبو القاسم، أشعر المغاربة على الإطلاق، وهو عندهم كالمتنبي عند أهل المشرق. ولد سنة 326هـ ـ 938م، وتوفي سنة 362هـ ـ 973م. (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

سؤال القائل: هل أستعين به من حيث عينه أو مرتبته أو استعان هو من حيث هما، وهل الاستقلال حاصل لأحد الطرفين أو هو ممتنع مطلقاً.

أو في بعض الأمور من قول الشيخ قدس سره: أن الاستقلال في الوجود من حيث عينه للحق سبحانه؛ لا وجود في الحقيقة لسواه ولا موجد غيره، وليس للأعيان الممكنة إلا قبول الوجود على وجه مخصوص بحسب استعداده وكونه شرطاً في ظهور الوجود على ذلك الوجه، أما الأثر فللمراتب والحقائق الغيبية ولا ينضاف إلى الحق من حيث وجوده؛ بل من حيث أحدية جمع هويته الغائبة عن المدارك باعتبار تعذر معرفة كنهه والإحاطة به، ومن حيث مراتب أسمائه أيضاً وصفاته باعتبار عدم مغايرتها له، وأما ارتباط الأثر بالوجود والوجود بالأثر من حيث كل موجود فمشترك. هذا كلامه.

أما النسبة الواحدة في الحقيقة والمثناة في الاعتبار المسماة تارة نسبة المألوهية من الألوهية التي هي ارتباط العالم بموجده، وأخرى حكم الألوهة فينا بالأسماء الذي هو ارتباط موجد العالم به، فهي ما مر مراراً أن الشيخ قدس سره أشار إليه في «التفسير» بقوله: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك. فإن قوله: أنت مرآته، يشتمل على قواعد كلية حكمية ذكرها في «التفسير» وغيره.

الأولى: أن الموجودات تعينات شئونه سبحانه وهو ذو الشئون.

الثانية: أن وجود كل شيء تعين الحق من جهته.

الثالثة: أن معقولية النسبة الجامعة لأحكام الكثرة من حيث وحدتها حقيقة العالم وتعين الحق من حيثها وجود العالم؛ سواء غلب عليه طرف الوحدة كالأرواح أو أحكام الكثرة كالأجسام المركبة أو توسط بينهما، وهذا إما بغلبة حكم الروحانية ومجمل الظهور كالعرش والكرسي، أو غلبة الظهور التفصيلي كالمولدات الثلاثة، أو بالتوسط بين الغلبتين، وإن اشتمل على درجات كالسماوات السبع والإسطقسات الأربع.

الرابعة: أنه لا يدرك من الحق سبحانه علماً وشهوداً إلا ما تعين منه بحسب الأعيان التي ظهر هو بها وبحسبها.

وقوله: وهو مرآة أحوالك الذي هو إشارة إلى ارتباطه بالعالم وحكمه فيه بالأسماء، يتضمن أيضاً قواعد أخر:

الأولى: أنه لا يتعين بنفسه؛ بل بالمراتب والأعيان القابلة المعينة له، فهو تابع للمجلى ومرتبته وصفته.

الثانية: أن حقائق الأسماء والأعيان عين شئونه التي لم يتميز عنه إلا بمجرد تعينها من حيث هو غير متعين.

الثالثة: أن الوجود المنسوب إليها عين تلبس شئونه بوجوده.

الرابعة: تعددها واختلافها عبارة عن خصوصياتها المستجنة في غيب هويته ولا موجب لتلك الخصوصيات لأنها غير مجعولة، ولا يظهر تعددها إلا بتنوعات ظهوره المظهر لأعيانها لتعرف جهة اتحادها معه وتمايزها المقتضي تسميتها غيراً وسوًى، نظيره الواحد والعدد حيث أوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد.

الخامسة: كل ما يرى فهو حق ظاهر بحسب شأن من شئونه المتعددة ظاهراً من حيث أحكام تلك الشئون مع كمال أحديته في نفسه، كأحدية الصورة الجسمية مع فواصلها المعددة.

السادسة: كل برزخ بين أمرين مميز بينهما يرى حكمه ظاهراً وهو غيب لا يظهر، ألا وإن الفواصل البرزخية هي الشئون الإلٰهية، كانت متبوعة تامة كأسماء الحق وصفاته أو غير تامة كأجناس العالم وأصوله وهي الأسماء التالية التفصيلية؛ أو تابعة كأعيان العالم، ومبدأ تعين الجميع هو مقام أحدية الجمع الذي ليس وراءه اسم ولا رسم ولا صفة ولا حكم.

هذا كله منقول من ألفاظ الشيخ قدس سره في «التفسير»، وعلم من ذلك أن كل ظهور لكل تعين فهو منه وله، وأن كل تعين لكل ظاهر شأن له يتوارد حسب اقتضاء القابل منتسبة إليه مع أحديته في ذاته، وهذا معنى قوله: وأنت مرآته وهو مرآة أحوالك، وأن الأسماء الحاكمة فينا عين شؤونه التي هي تعينات مخلوقاته وصور تجلياته الحاصلة من خصوصياته الغير المجعولة المستجنة في غيب هويته.

فإن قلت: قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفص الشيثي»: العطايا الذاتية لا تكون أبداً إلا عن تجلٍ إلٰهي، والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له، فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته، أي عينه الثابتة في مرآة الحق، وما رأى الحق كما لا ترى المرآة مع علمك أنك ما رأيت صورتك إلا فيها، فأبرز الله تعالى ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي، وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوقات، فلا تتعب نفسك في أن ترقى مما بعده إلا العدم المحض، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها، وليست سوى عينه، فاختلط الأمر؛ فمنا من تحير وقال: العجز عن درك

الإدراك إدراك، ومنا من علم وأعطاه العلم السكوت لا العجز وهو أعلى عالم بالله.

وقال الشيخ مؤيد الدين الجندي في «شرحه»: حاصل الذوق المذكور أن لا ترى الحق في تجليه الذاتي إلا بحسب خصوصية عينك الثابتة بصورتها؛ ولكن في مرآة وجود الحق، وهذا أعلى درجات الكشوف بالنسبة إلى مثلك؛ إلا أن تكون عينك عين الأعيان الثابتة كلها لا خصوصية لها يوجب الحصر، بل خصوصية أحدية جمعية برزخية كمالية، فتعين لك الحق حينئذٍ مثل تعينه في عينه، بل عين تعينه لنفسه؛ بل أنت عينه.

ودون هذين الشهودين شهودك للحق في ملابس الصور الوجودية، نوريها ومثاليها وروحانيها وعقليها ونفسيها وحسيها وعنصريها وطبيعيها وخياليها وذهنيها وبرزخيها وحشريها وجنانيها وغير ذلك، وكل ذلك بحسب تجليها من عينك لا من غيرك، ثم اختلاط الأمر عبارة عن أن يصدق على كل واحد من الحق والخلق أنه مظهر وظاهر وغيب وشهادة، فلاشتباهه على الناظر خفي عن الشهود وعن التجلي فاقتضى الحيرة، أما حيرة الكُمّل فحقيقتها عدم الانحياز إلى جهة معينة فيما لا ينحصر في الجهة؛ واللاعلم بما لا يعلم، وهو الجهل بما من شأنه أن لا يحيط العلم به، وهو غاية العلم به، لأنه يعلم أنه لا يعلم، وهو معنى قوله: العجز عن درك الإدراك إدراك.

هذا هو المستفاد من كلام الشارح، فنقول: كلام الشيخ الكبير رضي الله عنه يشعر في الارتباطين بأن الحق مرآة نفس الخلق والخلق مرآة أسماء الحق وأحكامها على عكس ما يفهم من قول شيخنا قدس سره، فكيف الأمر؟

قلت والله أعلم: يفهم مما قال الشارح من أنه يصدق على كل واحد من الحق والخلق أنه ظاهر ومظهر وغيب وشهادة أن كلاً منهما مرآة للآخر؛ ومن قول الشيخ الكبير: أنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها، وليست سوى عينه أن مظهر أسمائه عين مظهر عينه ويلزم عكسه، لأن عين العين عين، وذلك لما ثبت في قواعدهم أن كل موجود كان ما كان مظهر تجليه الذاتي لوجوده، ومظهر أسمائه المخصوصة لخصوصيته، لكن عموم المظهرية باعتبار التعلق أما من طرف الخلق فلما كانت تعينات الأعيان الثابتة للخلق عين تعينات أسماء الحق كان ظهور نفس الخلق في الحق عين ظهور أحوالهم، لأن ذواتهم أعيانهم الثابتة التي هي نسب علم الحق، فهي شئونه وصفاته، فلا فرق بين كون الحق مرآة نفس الخلق أو مرآة

أحوالهم إلا باعتبار متبوعية بعض أحوالهم؛ كحقائقهم وتبعية بعضها، إذ لا ذات في الحقيقة إلا للحق، فالمرآتية وإن كانت صادقة من الطرفين بكل من الاعتبارين؛ لكن الفرق بين الاعتبارين أن المرآتية من طرف الخلق اعتباري؛ كما أن الشئون المتعددة المسماة بالأسماء في طرف الحق اعتبارات؛ فللتنبيه على هذين السرين غيّر شيخنا قدس سره العبارة قائلاً: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك.

ثم اعلم أن حكم الأسماء في العالم بأحد الوجوه الثلاثة:

إما بتعلقها؛ وذلك بالكل، إذ كل موجود ذاتاً كان أو صفة أو فعلاً، مقدور قدرته، خلافاً لمن هو ممحو عن دفتر المخاطبين، وكذا معلوم علمه، خلافاً لبعض أهل النظر في الجزئيات بوجه جزئي، وقد مر تقرير بطلانه، وكذا مراد إرادته التي تنفك عن أمره، إذ المراد إرادته الذاتية وهي غير إرادته الأمرية التكليفية، وكذا تكوّن تكوينه، ولا يعبأ بالخلاف في إرادة الشرور وتكوين اختيارات العباد لجره إلى الثنوية وكذا غيرها.

وإما بالتخلق بها: كما قال عليه وآله السلام: **«تخلقوا بأخلاق الله»**[1]، وذلك بأن يكون كونها مظاهر حكمته ومرايا صفاته ومجالي قدرته وآيات ملكه، كما كان يظهر الجود منا وهو البذل في محله بلا عوض ولا غرض ولا تكلف وإن كان باختيار وشعور.

ومن جملة أحكام معرفة مألوهيتنا من ألوهيته في هذه المرتبة معرفة ما يختص بحضرة الألوهية من جهات كماله الوجودي وما يختص بنا من حيثيات النقصان الإمكاني؛ ومعرفة نسبة ما يشترك بين الحضرتين إلى كل منهما بجهة ما يليق بها، كما علم في «الفصوص»: من جعل نفسه وقاية للحق في إسناد ما لا يليق بجنابه إلى نفسه ويجعل الحق وقاية لنفسه في إسناد المحامد إليه.

وحاصله: ما ذكره الشيخ قدس سره فيما سيشير إلى قاعدته في فصل متضمن ضابطاً عزيزاً؛ من أن لكل أحد رتبة إلٰهية له إليها نسبة ذاتية؛ ورتبة من حيث إنه سوى، فكل أمر يصدر منه أو يرد عليه لا بد أن يكون له نسبة إلى كلتا المرتبتين

---

(1) أورده المناوي في التعاريف، فصل اللام، [1/ 564] والجرجاني في التعريفات برقم (1099) [1/ 216].

لعدم انفكاكهما، فعليه أن يحضر ويخلص نسبة كل إليها ويحذر من التعمل في الإسناد إلى نفسه؛ بل التعمل مطلقاً في كل خير وشر، اللهم إلا من حيث مرتبتي الشرع والطبع وبلسانهما؛ مع عدم الغيبة عن النسبة الأصلية إلى مرتبة الإلٰهية الأحدية، والمستخلص من كل جمعية كانت ما كانت؛ ما يختص من الحكم بكل حقيقة من الحقائق الكونية والإلٰهية ليلحق الفرع بالأصل بتمييز تام بريء من التخليط، فهو المتحقق بمقام الإخلاص الذي ليس عليه للشيطان سبيل. هذا كلامه.

أقول: فإلى قوله: إلى مرتبة الإلٰهية الأحدية؛ بيان للتخلق بمقام الإخلاص. ومن قوله: والمستخلص... إلى آخر قوله، بيان للتحقق به.

وإما بالتحقق بها: وذلك عند تمكن ذلك إلى حد يكون اختياره مستهلكاً في اختيار الحق، وأول مراتب الكمال فيه ما أشار إليه الشيخ قدس سره في «التفسير»: أن كل إنسان فقير بالذات وطالب دائماً، ومتوجه إلى ربه من حيث يدري ومن حيث لا يدري.

أما أهل الله فطالبون بالذات والفعل والحال، فمن تعينت له وجهة مقيدة، ظاهرة أو باطنة، بحسب اعتقاد معتقدٍ أو شهود شاهدٍ، فهو ممن استشعرت نفسه بغايته، ومن لم يبق له في العالم من كونه عالماً رغبة ولا في حضرة الحق لأجل أنها مصدر للخيرات وسبب لحصول المرادات وتعدى مراتب الأسماء والصفات لشعوره بإطلاق الحق وعدم انحصاره في شيء منه أو في كل، بل أدرك بالفطرة الأصلية الذاتية دون تردد أن له مستنداً في وجوده وأقبل بقلبه وقالبه عليه مواجهة تامة وجعل حضوره معه على نحو ما يعلم سبحانه نفسه بنفسه في نفسه، لا على ما نحو ما يعلم نفسه في غيره أو يعلمه غيره، فإنه يصير حاله حينئذ جامعاً بين السفر إلى الله ومنه وفيه، فهذه الحالة أول أحوال الحيرة الأخيرة التي يتمناها الأكابر، بل يرتقون فيها أبد الأباد دنيا وبرزخاً وآخرةً هذا كلامه.

وفي مناجاته التي في آخر «مفتاح الغيب» بقوله: اللهم إن المحامد وغيرها من نعوت الجلال... إلى آخره، إذ كل ما أسنده فيها إلى الحق سبحانه فهو جهة ارتباطه بالعالم؛ وكل ما أثبته للحقائق فهو جهة ارتباط العالم ثم ختمها بمعرفة

الكُمَّل منه وتفويض الأمر كله إليه بالاستخلاف كما قال عليه وآله السلام: **«اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل»**[1]، لما أنه قال في «التفسير»: وما بعد استخلاف الحق والاستهلاك فيه عيناً، والبقاء به حكماً، مرمىً لرام.

ثم نقول: ولهذا السر الذي قلنا، وهو أن متعلق المعرفة منا إنما هو مرتبة الحق التي هي الألوهة المستجمعة للنسب الأسمائية التفصيلية، أمر الحق سبحانه نبيه ﷺ بطلب زيادة العلم بقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طٰه: الآية 114] فإن الزيادة لا تتصور في العلم بذات الحق الأحدي الذات، بل إنما تتحقق فيما ليس له وحدة حقيقية بل كثرة تفصيلية؛ واختلاف الاعتبارات من النسب والإضافات حتى لو أضيفت الزيادة إلى ما له وحدة حقيقية لا يضاف إلا بحسب النسب وأنحاء تعلقات الأسماء.

وقد أفادنا الشيخ قدس سره في آخر «التفسير» قاعدة كلية لذلك، وهي قوله: كل ما له عدة وجوه باعتبار شؤونه المختلفة وأحواله، فإن التفاضل في معرفته إنما يكون بحسب شرف الوجوه وعلوها وضدهما أو بكثرة الوجوه والنسب والأحكام التفصيلية، بمعنى أن علم زيد يتعلق بخمسة أوجه، وعلم بكر بعشرة، وأما في معرفة الحقيقة في نفس الأمر فلا يقع فيها تفاوت ولا تفاضل بين العارفين بها أصلاً إلا ما كان من معرفة الحق؛ فإنه ليس كذلك، إذا المدرك من الحق علماً وشهوداً ليس إلا ما تعين منه وتقيد بحسب الأعيان الظاهرة بعضها للبعض أو التي ظهر هو بها وبحسبها.

وهذا القدر هو المتعين من غيب الذات الذي لا يتعين نفسه ولا يتعين فيه لنفسه شيء؛ والتعين دائم البروز من الغيب الغير المتعين، لأنه لا نهاية للممكنات القابلة لتجليه والمعينة له؛ أو قل: لا نهاية لشؤونه التي يتعين ويتنوع ظهوره فيها، والحق تابع للمجلى وصفته ومرتبته. تم كلامه.

وقريب منه ما قال في «ديباجة الكشاف» بعد: أما بعد: من أن الذي تباينت فيه رتب العلماء، وتحاكت فيه ركب الحكماء حتى انتهى الأمر إلى أمدٍ من الوهم

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج...، حديث رقم (1342) [2/978] ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر ما يقول الرجل عند الركوب لسفر...، حديث رقم (2695) [6/412] ورواه غيرهما.

متباعد، وترقى إلى أن عدّ ألف بواحد، هو لطائف العلوم والصنائع ودقائقهما لا متنهما وحقائقهما إذ أقدام الصناع فيه متقاربة وطبقات العلماء متدانية.

ثم أقول: ومن تمام بحث الارتباطين ما مر أن ارتباط الحق بالعالم والعالم بالحق، فلكثرته الإمكانية إنما هو من جهتين: جهة سلسلة الترتيب والوسائط التي هي منشأ جهات الكثرة والإمكان. وجهة الوحدة والوجوب، التي هي الوجه الخاص لكل موجود إلى موجده، لا يتوسط فيها شيء ممكن. وسيجيء أن هذه الجهة مستهلكة الأحكام في أكثر الموجودات بغلبة الجهة الأخرى، إلا المؤيد من عند الحق بتعين نقطة حقيقته بقرب النقطة الوسطية الإلٰهية الاعتدالية الجامعة بين الاعتدالات المعنوية والروحانية والمثالية والحسية؛ تعيناً لا بالجعل، بل بحكم قبل من قبل، لا لعلة ورد من رد لا لعلة، وسيستوفى شرح حاله متفرقاً، إن شاء الله.

باب كشف السرّ الكلي وإيضاح الأمر الأصلي

الباب الذي في تعيين كليات جهات الارتباطات بينه سبحانه وبين العلويات والسفليات هو المسمى بـ: باب كشف السرّ الكلي وإيضاح الأمر الأصلي

لأنه لما كان أقصى ما خفي عن الدرك ذات المؤثر في وجود الكل سبحانه، وأنهى ما يمكن من دركه كما مر؛ درك مرتبته على الوحدة وإيضاح أمر تأثيره في الكثرة، عَنْوَنَّا الباب بـ«كشف السرّ الكلي» إشارة إلى الأول، لأن مجموع الباب بيان كليته ووحدته الحقيقية، وإيضاح الأمر الأصلي إشارة إلى الثاني وهو تأثيره، لأن أصل تأثير الشيء بحسب اقتضائه، بناء على أن وجود أحد المتضايفين من حيث هو مضاف يقتضي وجود الآخر، كالإلٰه للمألوه، والرب للمربوب. لما تقرر في النظريات أن المتضايفين متكافئان ذهناً وخارجاً، واقتضاؤه مثله بحسب نسبة الإضافة، لما مر أن لا تأثير إلا بالمناسبة، فالمؤثر في ظهور الكل ما له نسبة محيطة بالكل، ولا أشد إحاطة بالموجودات من الوجود، فتأثيره الجامع أصل كل تأثير من تأثيراته المنتشئة منه وشؤونه الجزئية المتفرقة عن هذا الشأن الكلي، وفي هذا الباب فصول، وفي كل منها أصول.

الفصل الأول في كشف المرتبة الجامعة لجميع التعينات وأصول ترتيب تأثيرها إلى آخر الموجودات

لما علم، فيما تقدم، أن لا تأثير في التعين إلا للمراتب والحقائق كما لا يؤثر في الظهور إلا الحق سبحانه، وكان المؤثر في تعينات الكل مرتبة الحق سبحانه التي هي جامعة للتعينات الأصلية والفرعية إلى أنهى دركات الجزئية دنيا وآخرة.

شرعنا أول كل شيء في أول المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة، وقيدنا

بذلك احترازاً عما سماه الشيخ قدس سره في «التفسير» بـ: أول المراتب العرفانية المحققة لغيب الهوية، وهو الإطلاق الصرف عن القيد، والإطلاق والحصر في أمر ثبوتي أو سلبي، وهو المكنى عنه بالكنز المخفي، لكونه أبطن البطون، ومشتملاً على نفائس جواهر الأسماء التي منها ما يستأثر في مكنون الغيب فلا يعلمها إلا هو ومن ارتفعت بينونته لرفعه كينونته ممن هو أكمل الكُمّل في عرض التجلي الأول، لا في الغيب الأقدس الأجل. ولنذكر أن ترتب المراتب الإلٰهية ليس بزماني، إذ ليس عند الله صباح ولا مساء.

فالأصل الأول
في أول المراتب المنعوتة
وهي: مرتبة الجمع والوجود

وإنما سميت بها لأنها مرتبة للوجود جامعة، كما عبر بحقيقة الحقائق وبحضرة أحدية الجمع، ومقام الجمع لجمعها إياها، لكن مستهلكة الكثرة ومعتبرة الأحدية، كذا ذكره الشيخ قدس سره في «التفسير» وفسرها فيه باعتبار علمه نفسه بنفسه، وكونه هو لنفسه هو، فحسب من غير تعقل تعلق، أو تعين أمر ما عدا هذا الاعتبار الواحد المنفي حكمه عما سواه، ومستند الغنى الذاتي والكمال الوجودي الذاتي والوحدة الصرفة وقوله: **«كان الله ولا شيء معه»**[1] هو هذا، وقد أشار الشيخ قدس سره في «التفسير» إلى جواز تسميتها بأسماء تنبىء عن خاصيتها.

الأول: برزخ الحضرتين الإلٰهية والكونية؛ لكونها مشتملة على جميع أحكامهما؛ مع أنها ليست بشيء زائد على معقولية أحدية جمعهما كسائر البرازخ.

الثاني: مرآة الحضرتين، لكونها مرآة لغيب الذات ولما تعين بها وفيها.

الثالث: الحقيقة الإنسانية الكمالية؛ لأن كل إنسان كامل من حيث صورته الظاهرة مظهر لها وللوازمها الآتية.

الرابع: مرتبة صورة الحق والإنسان الكامل من غير تعديد؛ وصورة الحق صورة علمه بذاته وشؤونها، كما أن صورة العالم عبارة عن صور نسب علمه، وصور نسب علمه في ذوق مقام المتكلم منه عبارة عن تعينات وجوده التي قلنا: إنها من حيث تعددها أحواله ومن حيث توحدها عينه.

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

الخامس: هو الحد الفاصل بين ما تعين من الحق وبين ما كان مجلى لما لم يتعين منه، ولا بد من هذا الحد ليبقى الاسم الظاهر وأحكامه على الدوام، إذ لولاه لطلب المنفصل الغيب الأول، لأن الأشياء تحن إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها. فكانت الأحدية نعته، فهو معقول غيبي، والحافظ لهذا الحد هو الحق، ولكن من حيث النسبة الجامعة بين الظاهر والباطن والمطلق والفعل والانفعال، فله وجه يلي الظاهر والتعدد، ووجه يلي الإطلاق الغيبي. وهي مرتبة الإنسان الكامل الذي هو برزخ بين الغيب والشهادة ومرآة يظهر فيها حقيقة العبودة والسيادة، واسمها بلسان الشرع: العماء، ونعتها: الأحدية. والصفات المتعينة فيها: الأسماء الذاتية، والصورة المعقولة الحاصلة من مجموع تلك الأسماء متقابلة، وأحكامها من حيث البطون هي صورة الألوهية.

السادس: مبدأ تعينه سبحانه بنفسه لنفسه بصفتي مظهريته وظاهريته وجمعه ببرزخيته المذكورة بين الطرفين من حيث الإنسان الكامل.

السابع: أصل كل تعين والمنبع بكل ما يسمى شيئاً؛ سواء نسب ذلك التعين إلى الحق بمعنى أنه اسم له أو صفة أو مرتبة، أو إلى الكون كذلك، أو اعتبر أمر ثالث، وهو ظهور الحق من حيث غيبه ثانياً إلى ما قام منه مجلى لجميع تعيناته، وثالثاً ورابعاً، وهلم جرا.

الثامن: محل نفوذ الأقدار وهدف أسهم التوجهات الغيبية.

هذا كله منقول من ألفاظ الشيخ قدس سره، لكن فيه شبه:

الأولى: أن الشيخ قدس سره ذكر في «الرسائل» و«النصوص»: أن المبدئية صفة النسبة العلمية التي تلي هذه المرتبة، وهنا جعل المبدئية لهذه المرتبة.

وجوابها: أن المراد بالمبدئية هنا المبدئية الأصلية الجملية لا الفعلية التفصيلية؛ بدليل ما قال في فك ختم «الفص النوحي»: أول المراتب الإلٰهية التي بها تثبت أولية الحق ومبدئيته مرتبة أحدية الجمع وصفة المصدرية والفياضية تليه.

الثانية: أنه قال في «فك ختم الفص الآدمي»: إن اختصاصه بالألوهية بسبب الاشتراك في أحدية الجمع، لأن الألوهة المعبر عنها بالاسم «الله» الجامع مشتمل على خصائص الأسماء كلها ولا واسطة بينها وبين الذات، وكذلك حقيقة الإنسان عبارة عن البرزخية الجامعية بين أحكام الوجوب وأحكام الإمكان؛ فله الإحاطة بها، والأولية من هذا الوجه والآخرية من حيث انتهاء الأحكام إليه كانتشائها منه. ثم

قال: فمن انتهى حين العود إلى تلك البرزخية التي لها الوحدانية التالية للأحدية، فهو المخلوق في أحسن تقويم وأجره غير ممنون.

فهذا موافق لما نقلنا هاهنا أن الصورة المعقولة من الأسماء الذاتية التي في هذه المرتبة هي صورة الألوهية، ومخالف لما في «مفتاح الغيب»: أن مرتبة أحدية الجمع يليها حضرة الألوهة. وقوله: لها الوحدانية التالية للأحدية، مخالف لما قلنا: أن نعتها الأحدية، لا الوحدانية.

وجوابها: أن حضرة أحدية الجمع والحقيقة البرزخية الكمالية الإنسانية قد تطلق على المرتبة المعتبر فيها التعدد النسبي لا الحقيقي للأسماء والصفات المسماة بالوحدانية والألوهية؛ وهي التي سماها الشيخ قدس سره في «الرسائل» بالتعين الثاني، وجعله الفرغاني اصطلاحاً مستمراً، فخص التعين الأول بالحقيقية المحمدية الأكملية، فهي المرادة في «الفكوك» لا هنا والله أعلم وأن الصورة المعقولة من الأسماء الذاتية يجوز أن تليها مرتبة لما سيجيء في «المفتاح»: أن النفس الرحماني هو العماء الذي هو الحقيقة الجامعة، وأنه الصورة الوجودية، وأنه أول مولود ظهر عن اجتماع الأسماء الذاتية.

الثالثة: أن ما نقلنا هنا أن مرتبة أحدية الجمع والوجود هو المسمى بالعماء، موافق لما في أول «التفسير» من أن المراد بحقيقة الحقائق والنفس الرحماني وأول مراتب الظهور والعماء هذه المرتبة، ولما سيجيء في «المفتاح»: أن الإنسان إلى مرتبة كماله يستند العماء الذي هو أم الكتاب، والحضرة الجامعة للأسماء الإلٰهية والأعيان الكونية، ومنزل تدلي الحق، وحقيقة الحقائق، ومحل نفوذ الأقدار؛ ومخالف لما في آخر «التفسير»: أن أحدية الجمع مقدمة على العماء؛ ولما سيذكره في «المفتاح»: أن الأمر ينزل من حقيقة الحقائق المسماة بحضرة الجمع والوجود بحركة غيبية من مرتبة مركزية إلى النفس الرحماني المنعوت بالعماء؛ لما في «شرح الفرغاني»: من أن العماء هو التعين الثاني، وهو النفس الرحماني، وعالم الارتسام والمعاني باعتبارات، وكان النفس الرحماني الذي هو العماء هو مراد الشيخ قدس سره في «التفسير» مما قال بعد اعتبار علمه نفسه بنفسه؛ ويليه مرتبة شهوده سبحانه نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته الأولى بأسمائه الأصلية، وذلك أول مراتب الظهور بالنسبة إلى الغيب الذاتي المطلق بحكم المقام الأحدي الذاتي، والتعين الأول الذي هو الحد الفاصل، وذلك في حضرة أحدية الجمع الذي هو العماء.

وجوابها والله أعلم بعدما سبق الإشارة إلى تحقيقه بنوع يقتضيه ذلك الوقت والحال: أن هذه المرتبة البرزخية الكمالية الإنسانية التي هي حقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمع لما سبق في كلام الشيخ قدس سره إن له وجهاً إلى غيب الهوية ووجهاً إلى الكثرة، وهي برزخ جامع بينهما صار نفسها عين الوحدة الحقيقية التي انتشأت منها أحدية الوجه الأول وواحدية الوجه الثاني، كما قال الشارح الفرغاني وقرر الشيخ قدس سره في فصل ألحقه بكتابه، ولجمعها بينهما يطلق عليها تارة خواص الوجه الأول، كالأحدية المنافية للتعدد الوجودي والنسبي، وكالعينية للأسماء الذاتية، وككونها اعتباراً ثانياً لغيب الإطلاق بحيث لا فرق بينهما إلا بالتعين الذي هو كونه هو فحسب، وغير ذلك.

وأخرى خواص الوجه الثاني كالواحدية المعتبر فيها التعدد والامتياز النسبي للأسماء الذاتية وأحكامها؛ وكالعمائية من حيث محلية التعين العيني للأسماء الإلٰهية والأعيان الكونية، ولذا سماها مؤيد الدين الجندي مرة بالاعتبار الأول: عماء بالمهملة وبالاعتبار الثاني: غماء بالمعجمة مع أنه ليس لكون ما ظهوراً في العماء، وإلا لما صح جواب الرسول عليه وآله السلام، وأنه عين النفس الرحماني المفسر بالصورة الوجودية من حيث انبساطها، وأنه أول مولود بأول نكاح للأسماء الذاتية، فأينما اعتبر الترتيب بين الوجهين حكم بتقدم الأول وتفرع الثاني، وبأصل الجامع بينهما، يدل عليه ما سيجيء في «مفتاح الغيب»: أن العماء بالمادة الإمكانية المنطوية فيه كمرآة غيبية، وانبساط الصورة الوجودية في تلك المادة هو كون ظاهر الحق كالمرآة والمجلى لباطنه، هذا ما عندي في المقام.

ويناسب هذا التحقيق نقل ما ذكره الشارح الفرغاني في تعيين التعين الأول والثاني، فلنذكره في فصليه لتبين ما لهما من الحكمين، ولا نبالي بتكرار بعض المذكور استطراداً، لأن أليق مواضعه هذا الفصل.

الفصل الأول: في التعين الأول

قال: للوحدة الحقيقية التي هي عين التعين الأول التي انتشأت منها الأحدية والواحدية اعتباران:

أحدهما: سقوط الاعتبارات كلها، وبه يسمى الذات أحداً، ومتعلقه بطون الذات وأزليته، ونسبته إلى السلب أحق.

وثانيهما: ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها في أول مراتب الذات اندراجاً حقيقياً أصلياً، وتحقق تفصيل أكثر تعيناتها في ثاني المراتب، وبه يسمى الذات واحداً اسماً ثبوتياً لا سلبياً ومتعلقه ظهور الذات ووجودها وأبديتها؛ ولا مغايرة بين الاعتبارات في أول رتب الذات، إذ لا كثرة ثمة أصلاً.

ثم الاعتبارات المندرجة في أول رتب الذات بعضها كليات وأصول كالأجناس العالية تسمى أسماء الذات، منها مفاتيح الغيب، والواحد الأحد اسم مركب كبعلبك؛ وباطن الاسم «الله» وهو الوجود والمرتبة؛ وباطن الاسم الرحمٰن الرحيم وهو الوجود، ومفهوم جميع أسماء الضمائر وبعضها أجناس تالية وأنواع، وهلم جراً إلى أشخاص هاوية إلى الدركات الجزئية التي بها الحكم بالأبدية واللاتناهي.

ثم الكل ثابتة بصورها المعنوية في المرتبة الثانية، ثم تعينت جملة منها في اللوح المحفوظ بصور وجودية روحانية، ثم تفصلت في المراتب الوجودية مجملاً في العرش ومفصلاً في الكرسي دفعةً ثم في الأركان والسماوات على التدرج والتعاقب إلى أنهى مراتب الكون دنيا وبرزخاً وآخرةً وإلى هنا تنتهي الشهودات والمكاشفات للكُمَّل والأولياء.

فربما يكون في الحضرة الغيبية الأزلية أمور باطنة كلية أو جزئية لم تتعين بعد لا في المرتبة الثانية ولا في اللوح المحفوظ فلا يعلم شيء إلا بعد تعينها ووقوعها في الخارج، وهي أبطن بطون الغيب وإليها ينظر قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: الآية 9].

وقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «**ليت رب محمدٍ لم يخلق محمداً**»[1]؛ من هذا الوجه، مع أنه حسب ما تعين من حاله في الحضرة العلمية واللوح المحفوظ على بصيرة من ربه، وكان يقول اعتماداً عليها: «**آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة ولا فخر**»[2] وأمثال ذلك. وأكثر ما يجره الدعاء من الأمور الغيبية إنما يكون من هذا القبيل، فإن ما عداها ليس إلا المكتوب الثابت المقسوم في الحضرة العلمية.

أقول: وإلى هنا ينظر ما نقلناه فيما مر من «النفحات»: أن معرفة كثير من

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

الموجودات يتوقف على وجود الجمعية في الوجود، وسيجيء الإشارة إليه في «المفتاح» أيضاً، وكان الحديث الصحيح الفارق بين دعاء ودعاء؛ وهو قوله عليه وآله السلام لأم حبيبة: «**سألت بأرزاق مقسومة...**» الحديث[1]، بناء على هذا الفرق.

ثم قال: وهذه الوحدة التي انتشأت منها الأحدية والواحدية التي هي التعين الأول عين الذات وعين قابليته للبطون وانتفاء الاعتبارات، ولظهوره وظهور اعتبارات أبديته إجمالاً ثم تفصيلاً، ولكونها عينه، كان أصل قابليته من حيث المرتبة وفاعليته من حيث التجلي الأول الذي فيها كالمتحدثة مع نفسها باقتضاء ظهورها وكمالاتها الذاتية والأسمائية حديثاً نزيهاً بحرف وصوت نزيه هو عين الذات، كما يتحدث أحدنا بنفسه؛ وفيها قابلية ميل الذات بالسماع إلى الحديث وقابلية ملاحظة نور جماله وقابلية التأثر بذلك الحديث.

فهذا التجلي الأول من حيث هذا الحديث يتضمن كمالاً وإحساساً جملياً به هو باطن الحياة؛ وإحساساً بسريان الكمال في تفصيل اعتبارات الوحدانية هو باطن العلم، وأصل ميله إلى ذلك هو باطن الإرادة؛ وأصل طلب تعينه الخارجي هو باطن القول، والتأثر يقتضي توجهاً بصورة التأثير إلى تحقيق الكمال الأسمائي الذي هو باطن القدرة، وحكم تفصيل الكمال وتحصيل شرائطه يقتضي الجود؛ وحكم برزخية التعين الأول العدل والإقساط، فكان سابع أبطن الكل من حيث أن كلاً فيه عين الذات وعين الآخر.

وهذه هي الأسماء الذاتية المندمجة المتحدة في هذه المرتبة، وبذا صار باطن كل حقيقة إلٰهية وكونية، فيسمى حقيقة الحقائق، وبرزخ البرازخ الأكبر، وكنى عنه الشرع بمقام: أو أدنى؛ لأنه باطن مقام: قاب قوسين، الوحدة والكثرة، أو القابلية والفاعلية، أو الوجوب والإمكان. وكنى بعضهم بالحقيقة الأحدية، لأنه نوره المظهر لرتبته، وقلبه التقي النقي صورته الجمعية المعنوية؛ كما أن مزاجه الأشرف الأعدل صورته الجسمانية، وإليه أشار بقوله عليه وآله السلام: «**أول ما خلق نوري**».

ثم قال: وهذا التجلي الأول يتضمن الكمال الذي حقيقة حصول ما ينبغي

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

على ما ينبغي. وهو قسمان: كمال ذاتي هنا يكون في مبدأ الرتبة الثانية حياة يلازمه الغنى الذاتي، وهو شهود الذات نفسه من حيث وحدته بجميع شؤونها نزولاً وعروجاً، دنيا وآخرةً، شهود مفصل في مجمل دفعة واحدة، كشهود المكاشف في النواة نخلاً وثماراً لا يحصى. ثم كمال أسمائي، هو: ظهور الذات لنفسها من حيث تفصيل اعتباراتها، إما ظهوراً مفصلاً أو مجملاً بعد التفصيل من حيث مظهر شأن كل جامع هو الإنسان الكامل الحقيقي، والفرق بينهما أن هذا بشرط شيء بل أشياء وتحقق الكمال الذاتي بلا شرط أصلاً.

ومن أحكام التجلي المتخذ فيه من حيث الكمال الذاتي: اعتبار الوجود الذي حقته ما به وجدان العين نفسه في نفسه أو في غيره أو غيره في غيره؛ واعتبار النور الذي هو الكاشف للمستور؛ والعلم الذي هو ظهور عين لعين؛ والشهود الذي هو الحضور مع المشهود؛ أما من حيث الكمال الأسمائي المتعلق بها وسائر الأسماء أصلاً وفرعاً، فمن شرطه التميز والمظهر والمرتبة والغيرية بالنسبة أو بالحقيقة بحكم المحل صورياً كان كالظروف أو معنوياً كالمراتب فإن لون الماء لون إنائه، وكمراتب الحس والروح والمثال، تأمل تعرف أسراراً جمة:

منها: أن العلم بحسب التعين الأول ظهور عين الذات لنفسه باندراج اعتبارات الواحدية مع تحققها، ويتعدى إلى مفعول واحد هو ذاته، وبحسب المرتبة الثانية ظهور الذات لنفسها بشؤونها مع مظاهر الشؤون المسماة صفات وحقائق، ويتعدى إلى مفعولين، إذ ظهر نفسه لنفسه ذا حياة وعلم وغيرهما، فحصل في انتهاء المرتبة الثانية كثرة حقيقية ووحدة نسبية مجموعية؛ وكذا الوجود من حيث المرتبة الأولى ما به وجدان الذات نفسها في نفسها باندراج اعتبارات الواحدية فيها، وجدان مجمل مندرج فيه تفصيله منفي الكثرة والغيرية.

ومن حيث المرتبة الثانية نوعان: من حيث ما هو مجلى الظهور للحق، أو مجلى الظهور للكون؛ فالوجود الأول ما به وجدان الذات عينها من حيث ظهوره بصورته المسماة بظاهر الاسم الرحمٰن، وبصور تعيناته المسماة أسماء إلٰهية مع وحدة غيبية وإضافة كثرة نسبية إليه، فإن كل اسم إلٰهي هو ظاهر الوجود الذي هو عين الذات؛ لكن من جهة تقيده بمعنى، فبالنظر إلى ذات الوجود ونفس التعين عينه؛ وبالنظر إلى التقيد بالمعنى المتميز غيره، فله وحدة حقيقية وكثرة نسبية، والوجود الثاني ما به وجدان صورة كل تعين من الكون نفسها، ومثلها موجوداً

روحانياً أو مثالياً أو جسمانياً ظاهراً في كل مرتبة بحسبها وحكمها، فالإيجاد والخلق ليس إلا إعطاء الموجد تعالى للحقائق الكونية ما به وجدانها بإضافة تعين منه إليها وإظهار أحكامها في كل مرتبة بحسبها، فكان التأثير في تنوعات التعينات لأحكام الحقائق، وفي تسميتها عيناً أو غيراً للمراتب التي هي المحال المعنوية وهي نسب معنوية لا وجود لها في الخارج ولا في نفسها، فانظر أثر المعدوم في عين الموجود وفيما هو موجود من كل وجه، ترى العجب العجاب ومحار العقول والألباب.

الفصل الثاني: في التعين الثاني

قال: لما كانت الوحدة التي انتشئت منه الأحدية أول تعين للذات الأقدس بلا شرط، وأول مرتبتها، ونفس القابلية التي نسبة البطون والظهور إليها على السواء، صار صرافة الأحدية مركوزة فيها لذاتها ولحكم قابليتها للظهور، فلا جرم لم يقبل إلا التجلي الأول وإجمال الكمال الذاتي ووحدته باندراج نسب الواحدية؛ فلم تكن قابلة للكثرة وإن كانت نسبية، ولا للكمال الأسمائي لتوقف تحققه على حكم التكثر.

ولما كانت المحبة الأصلية المعبر عنها بـ«أحببت» حاملة لهذا التجلي الأول وباعثة له على التوجه لتحقيق الكمال الأسمائي التفصيلي، ولم يصادف لتوجهه محلاً قابلاً رجع بقوة الميل العشقي إلى أصله؛ إلا أنه غلب بتلك القوة العشقية حكم الظهور المعبر عنه بالرحمة الذاتية على حكم البطون المعبر عنه بأنهى باطن الغضب المسبوق، فعاد التجلي متعيناً بقوة المحبة الأصلية من عين يشبه الواحدية تعيناً قابلاً لتحقق مطلبه الغائي الذي هو الكمال الأسمائي.

وذلك التعين هو القابل الثاني الجامع بين طرفي حكم الإجمال والوحدة، وبين مقابليهما التفصيل والكثرة، فظهر في هذا القابل الذي هو صورة التعين الأول وظله، صورة التجلي الأول وظله، كما ظهر الأول من كنه الغيب مستصحباً معه أثر من ظلمة الغيب والإطلاق؛ منفصل عن إجمال حقائق الكون القابلة؛ مضافة إلى نسبة التعين الثاني وقابليته، وجميع الأسماء الإلٰهية المؤثرة مضافة إلى عين التجلي الثاني وفاعليته، وصار القسمان ظلالاً وصوراً للشؤون المندرجة في الوحدة؛ مجملة فيها؛ مفصلة في التعين الثاني، متعينة كل بحسب ما هو عليه بحسب العلم، وكان كليات ما اشتمل عليه مسماة بالمراتب؛ ولكن من جهة محليتها لثبوت باقي الحقائق

وظهور ما يقبل الظهور منها؛ ومن جهة مؤثرية الذات بها وفيها، مثل مرتبة الأرواح والمثال والحس ومراتب اعتدالات المركبات المسماة بالمولدات التي ميزانها المرتبة الإنسانية، كما أن كليات تعينات هذا التجلي الثاني من الأسماء الإلٰهية التي هي الأمهات السبعة والبرزخ الذي هو منتشىء طرفي الأحدية والواحدية، والجامع بينهما ثانياً هي الحقيقة الإنسانية التي هي باعتبار غلبة حكم الوحدة تسمى بالحقيقة المحمدية، وباعتبار غلبة حكم التفصيل والكثرة هي الحضرة العمائية المشتملة على الحقائق السبعة الكلية، فأشملها حكماً حقيقة الحياة، وهي قبول الكمال المستوعب لكل كمال لائق، والإحساس به من جهة كلية.

ولما لم تخل حقيقة كلية أو جزئية من كمال يناسبها وللحق الشعور بها جملة؛ كان اسم الحي شاملاً لجميع الأجزاء، والحياة مستوعبة جملة الحقائق.

ولما كان العلم في الرتبة الثانية متعلقاً بمعلومات مفصلة، والحياة لها الإحساس بها جملة؛ والتفصيل داخل في الجملة؛ كان العلم من هذا الوجه داخلاً في الحياة.

ولما كانت الإرادة الميل إلى المراد تخصيصاً أو ترتيباً أو إظهاراً أو إخفاءاً، وغاية طلبه ظهور الكمال الأسمائي بذلك الترتيب وبحكم ذلك الظهور الذي من خصائص العلم؛ كأن الإرادة داخلة في العلم ومنتشئة منه.

ولما كان حقيقة القول نفساً منبعثاً من باطن المتنفس متضمناً معنى يطلب ظهوره ومتعيناً بحسب مرتبة أو مراتب يسمى في الخارج مخارج، كان من حيث ذلك الطلب داخلاً في الإرادة.

ولما كانت القدرة تمكناً من التأثير في إظهار ما يطلب ظهوره؛ كان لذلك داخلاً في القول ومنبعثاً منه.

ولما كانت الجود هو التمكن من قبول اقتضاء الإيثار ذاتاً وصفةً بما فيه كمال ونفع لكل ما يستحقه حالاً أو سؤالاً؛ كان من جهة التمكن داخلاً في القدرة ومتفرعاً منه.

ولما كان الإقساط إيثار قسط كل ما له قسط استعدادي به يقبل من الجواد ما يؤثره به، دخل في الجود وانتشأ منه.

فهذه كيفية ترتب الأئمة السبعة على التفصيل، ومجمع جميعها ظاهر كلمة الاسم «الله» من جهتين: جهة الوجود، وجهة حقائقها المعينة. فإن الحقيقة التي هي

عين التعين الثاني لظاهر كلمة الاسم «الله» مجمع جميع الحقائق الأصلية والفرعية والكونية والإلٰهية.

وظاهر الاسم «الرحمٰن» مجمعها من جهة واحدة هي الوجود، لأن الرحمة الشاملة عين الوجود.

والاسم **«الحي»** جامعها من حيث الكمال المستوعب.

و**«العليم»** من حيث عموم التعلق.

و**«المريد»** من حيث طلب الكمال.

و**«القائل»** من حيث إن كل واحد تعين النفس الرحماني.

و**«القادر»** من حيث صحة إضافة إفاضة تمكن التأثير إلى كل تأثر مناسب لحقيقته.

و**«الجواد»** من حيث صحة إضافة إفاضة الوجود إلى كل.

و**«المقسط»** من جهة رعاية كل حكم التوسط بين قيام الوحدة الحقيقية والنسبية إليه.

ثم **اعلم** أنَّ لكل من هذه الأسماء الأصلية جهتين:

إحداهما: اشتمال كل منها على الباقي، مع تحقق أثر خفي من التمايز، فاشتماله من أثر الجمعية البرزخية الإنسانية وجميعتها الحقيقية بين حكم التجلي ووحدته الحقيقية وكثرته النسبية وبين حكم التعين وكثرته الحقيقية ووحدته النسبية وتوحيد أحكام الطرفين المذكورين، أما ظهور الأثر الخفي من التمايز فمن كون هذه البرزخية الثانية واقعة في التعين الثاني؛ ووجوه نسبته إلى الأبدية التي من أخص أحكامها التميز إلى ما لا يتناهى.

وثانيتهما: عكس الجهة الأولى، أعني ظهور أثر مختص بكل منهما؛ مع أثر خفي من الاشتمال المذكور، فتميزها بحكم تفصيل البرزخية الثانية التي هي عين الحضرة العمائية، وأما الأثر الخفي للاشتمال، فمن جمعية هذه البرزخية واشتمالها بحكم وحدتها.

واعلم أيضاً أن حقائق كُمّل الأنبياء وهم أولوا العزم من الرسل ثابتة في هذه البرزخية الثانية وظاهرة على سبيل البدل بحكم إحدى هذه الحقائق السبعة الأصلية من حيث الاشتمال والأثر الخفي من تميزها وميلها إلى النزول، وحقائق أرباب الكمال من المحمديين ثابتة فيها وظاهرة بصورة القطبية من مقام البدلية بحكم تلك

الحقائق الأصلية من حيث الاشتمال؛ وأخفى أثرها من تميزها؛ لكن من حيث ميلها إلى الرجوع إلى أصلها الذي هو عين المفاتيح والتجلي الأول، وحقائق البقية من الأبدال السبعة مندرجة في حقيقة القطب ومنتشأة منها ومنبعثة في العماء من غلبة حكم تميزها وخفاء حكم الاشتمال.

ثم انتشت من هذه السبعة الأصلية اثنان وتسعون؛ ثم منها تسع وتسعون، بها تعينت حقائق أسماء الإحصاء؛ ومنها ثلاثمائة حقيقة إلٰهية يلازم كل حقيقة خُلق إلٰهي، كما ورد في الخبر: **«إن لله ثلاثمائة خلق من تخلق بواحد منها دخل الجنة»**، فقال أبو بكر: هل فيّ منها شيء يا رسول الله؟ قال ﷺ: **«كلها فيك»**[1].

وانتشأ من كل حقيقة اسم إلٰهي، ثم انتشأ في الحضرة العمائية من هذه الحقائق حقائق الرسل، وتفرعت ألف حقيقة وحقيقة واحدة، من انتشاء كل حقيقة إنساني نبي، ثم تمام عدد مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً من الحقائق الإنسانية النبوية، ومن المحمديين أضعاف ذلك وكلها تفصيل الحقيقة المحمدية الشاملة المسماة بحقيقة الحقائق السارية في الكل سريان الكلي في جزئياته.

وأما سائر الحقائق الإنسانية: فما بين مائل إلى طرف الإمكان مثل حقائق الكفار، وما بين مائل إلى التوسط والوجوب، فكانت حقائق المؤمنين والأولياء الداخلة في دائرة الهداية؛ وبحسب ذلك الميل تفاوت استعداداتهم في قبول نور الهداية، فجميع هذه الحقائق الإلٰهية والكونية شؤون ذاتية من اعتبارات الواحدية.

واعلم أيضاً أن هذه الحضرة العمائية هي التي يظهر فيها الحق بصفات الخلق متنزلاً من رتبته المختصة، وهي حضرة الوجوب، فيضاف إليه تعالى كل ما يضاف إلى الخلق من الضحك والبشاشة والتعجب والتردد وغيرها؛ ويظهر الخلق فيها بصفات ربه عند تخلصه من قيود الكثرة، كإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الميت والاتصاف بصفات الحقية والسبحانية وغيرهما، وهذا التجلي الثاني الوجودي الظاهري سارٍ في هذه الحضرة العمائية؛ ظاهر بصورة التربية والإصلاح، إما للحقائق الأسمائية: فبإظهارها في الكائنات، وإما للحقائق الكونية: فبإظهار أحكامها بإضافة الوجود العيني إليها.

---

(1) رواه ابن إسحاق من حديث خيثمة، باب إسلام أبي بكر. . . ، [1/ 141] ورواه أبو القاسم الشافعي في تاريخ مدينة دمشق، حرف العين [30/ 104].

وهذا البرزخ باعتباره الإجمالي عين الحقيقة الإنسانية الكمالية التي هي ميزان حقيقة الكمال وحاق الاعتدال المندرجة فيها من حيث هذا الإجمال الحقائق السبعة الأصلية وحقائق الكُمَّل من الأنبياء والأولياء غير نبينا عليهم السلام، فإن له التعين الأول المختص بالأكملية.

تتمة
في تقسيم المراتب الكلية المتميزة
في هذه الرتبة الثانية

الحقائق المعنوية إما مختصة بالحق كالألوهية والرحمة الذاتية وهي الوجود الفياض، والوجوب، والقيومية، والغنى الذاتي. أو بالكون كالفقر والعدمية الذاتية والذلة والإمكان والكثرة الحقيقية.

وإما منسوبة إلى الحق أصالة وإلى الكون تبعية، مثل العلم والإرادة ونحوهما، فتكون قديمة في القديم وحادثة في الحادث، وكلاهما متبوعة وتابعة كلية كل منهما أو جزئية.

فالكليات والمتبوعات محصورة في مبدأ الحضرة العلمية والرتبة الثانية ولوازمها في وسطها ومنتهاها.

فمنها: ما يلازمها في تلك الحضرة؛ كالقابليات الغير المجعولة والهيئات المعنوية.

ومنها: ما تحت حيطة عالم الأرواح؛ كحياتها وعلمها وهيئاتها الروحانية وظهورها الروحاني وبطونها بالنسبة إلى عالم المثال والحس.

ومنها: ما تحت حيطة عالم المثال كذلك.

ومنها: ما تحت حيطة عالم الحس؛ كالوجودات والهيئات الحسية والقابليات الوجودية المجعولة للعلوم والأعمال، وكإضافة المقولات العشر إليها من الكم والكيف وغيرهما.

ثم هذا الجميع منحصر في خمس مراتب سادسها الجامع لها، لأنها لما كانت مظاهر ومجالي فما منها إما أن يظهر للحق وحده وإما له وللكون.

فالأول مرتبة الغيب؛ لغيبة كل شيء كوني فيها عن نفسه ومثله؛ إذ لا ظهور فيها إلا للحق، وانتفاء الظهور لغيره بأحد وجهين، **أحدهما**: بانتفاء أعيانها بالكلية حيث كان الله ولا شيء معه؛ وذلك المجلى هو التعين الأول.

وثانيهما: بانتفاء وجودها؛ وذلك المجلى هو التعين الثاني وعالم المعاني والغيب الثاني.

والثاني ـ أعني الذي يظهر ما فيها للكون ـ أيضاً علماً ووجداناً، ثلاثة أقسام:

لأن الظهور إما للموجودات البسيطة في ذاتها، ويسمى: مرتبة الأرواح.

أو للمركبة. فإما للطيفة؛ بحيث لا تقبل التجزئة والخرق والالتئام، ويسمى: مرتبة المثال.

أو للكثيفة بالنسبة إليها أو على الحقيقة بحيث تقبلها، ويسمى: مرتبة الحس وعالم الشهادة والأجسام.

والسادس الجامع هو الإنسان الحقيقي الكامل والأكمل بحكم المظهرية للبرزخية الثانية والأولى، والله أعلم.

ثم نقول: نسبة أثر أول المراتب المسماة بمرتبة الجمع والوجود إلى ما يليها جمعية من أصول الحقائق الإلهية والكونية وكلياتها، كالوجود العام المتلو آياته فيما سبق مراراً؛ وكأم الكتاب أي أصل كتاب الوجود المسمى بالنون؛ وهو الدواة لغةً لكونه مجتمع مداد مواد نقوش العالم؛ نسبة الذكورة إلى الأنوثة من حيث إن التأثير في التعينات والتعددات كلية كانت أو جزئية لما كان للمرتبة؛ كانت هذه المرتبة الأحدية الجمعية محصلة للآثار والتعينات الكيانية الإمكانية في الوجود العام النسبة إلى كل موجود أعني الصورة الوجودية مطلقاً وفي أم الكتاب أعني النفس الرحماني حيث سمي الشيخ قدس سره في «التفسير» بالخزانة الجامعة وأم الكتاب، لأنه لكونه وجوداً منبسطاً وتجلياً سارياً وَرِقاً منشوراً صار كالمادة؛ لانبساط الصورة الوجودية فيها انبساطاً هو كون ظاهر الحق مرآة لباطنه، وسيجيء أن للمؤثر درجة الذكورة وللهيئة القابلة درجة الأنوثة، وللمرتبة درجة المحلية والنتائج الآثار والتعينات.

قال مؤيد الدين الجندي في «شرح الفصوص»[1]: للنون الذي هو مجتمع مداد المواد الحرفية النفسية الرحمانية من كونه أم الكتاب، خمس مراتب:

الأولى: التعين الأول، وهو جمع جميع الحقائق الكيانية الربانية، والحروف المؤثرة الوجوبية والمتأثرة الإمكانية، وهو أم الكتاب الأكبر.

أقول: وذلك لاشتماله على النونات الأربع الباقية، ولذا كان صورته عالم

(1) مطبوع في الدار بتحقيقنا.

الإنسان الكامل، حيث قال في «التفسير»: إنه الكتاب الوسط الجامع بين حضرة الأسماء وحضرة المسمى.

قال الجندي في موضع آخر: كما أن التعين الأول في الأول جامع بين حقائق الوجوب الحقية وبين حقائق الإمكان الخلقية جمعاً أحدياً قبل التفصيل، فكذلك بعد تفصيل ارتباط حقائق الوجوب بحقائق الكتاب في مرتبة الإمكان، فلا بد من جمع أحدي يجمع جميع الجميعات الوجوبية والإمكانية وصورتها؛ وهو الإنسان الكامل بالفعل.

الثانية: دواة مادة الحروف الإلٰهية النورية، وهيولى الصور الفعلية الوجودية، وعماء الربوبية بالعين المهملة الذي كان ربنا فيه قبل أن يخلق الخلق.

قال الشارح في موضع آخر: وهو أم الكتاب.

وأقول: هي ربع دائرة الهوية الكبرى التي نصفها باق على إطلاقها، ونصفها منقسم إلى نوني قوسي الوجوب الإمكان.

الثالثة: أم الحقائق الكونية، التي هي أحدية جمع جميع الكائنات، وإليه الإشارة بقوله: **«أول ما خلق الله الدرة، وهي أم الكتاب المسطور في الرق الوجودي المنشور، وهي غماء العبودية»**[1] بالغين المعجمة.

قال الشيخ قدس سره في «التفسير»: الوجود المنبسط هو النور، وهو الرق المنشور. والانبساط المعبر عنه بالنشر وقع على حقائق الممكنات.

الرابعة: أم الكتاب المبين، وهو اللوح المحفوظ المسمى عند أهل النظر بالنفس الكلية؛ ومحل تعينه من الأجسام الفلك الثامن فلك الكرسي؛ الكرسي الكريم وفيه تفاصيل تعينات المظاهر الكاملات من الكتب والسور كلها والكمالات وفيه الآيات.

وقال الشارح في موضع آخر: الكتاب المبين هو القلم الأعلى، وهو كتاب الاسم المدبر، كما أن اللوح المحفوظ أم الكتاب المفصل وأم الكتاب المبين؛ وهو حقيقة الحقائق وهو عماء العالم.

الخامسة: نون الأقدار، وهو أم الكتاب الموضوع في روحانية روح القمر وروحانية فلكه، وهو سماء الاسم الخالق، وهو مجتمع الأضواء العالية والأنوار

---

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

المختلفة، والاتصالات والانفصالات.

وأقول: منها ينتقش كتاب المحو والإثبات بين الجزئيات.

فإن قلت: كيف يتصور التعدد في المراتب الإلٰهية الحقية فاعلاً وقابلاً بحيث يحصل بينها نسبة الذكورة والأنوثة، والوحدة قبل ظهور المظاهر الخلقية أخص صفاته؟

قلت: وحدة الحق حقيقية وهذه المراتب أمور اعتبارية نسبية، كما أن الترتيب بينها نسبي مرتبي لا وجودي، فالمجموع في الحقيقة أمر واحد بالذات واحدة هي ذات الحق وتجليه الأحدي؛ يدل عليه وجوه:

الأول: ما مر من أن حضرة الجمع والوجود، مع أنها الوحدة الصرفة الحقيقية، متصفة بالأحدية من وجه، والواحدية من آخر.

الثاني: كون الواحد الأحد عند المحققين اسماً واحداً مركباً كبعلبك.

الثالث: ما مر أن اعتبار الفاعلية للتجلي والقابلية للتعين، مع أنهما شيء واحد؛ إنما حصل باعتبار كون الذات كالمتحدثة لنفسها بكمالاتها التي من جملة أحكامها الميل إلى الظهور وكمال الجلاء والاستجلاء.

الرابع: ما قاله الشيخ قدس سره في تفسير: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفَاتِحَة: الآية 5]: من أن الإنسان الكامل في كل عصر من حيث أحد وجهي هذه المرتبة أعني الذي يلي غيب ذات الحق ولا يغايره ولا يمتاز عنه يترجم عن غيب الذات وشؤونها التي هي حقائق الأسماء؛ بـ«نحن» و«أنا» و«الدينا» ونحوها، ومن حيث الوجه الآخر الذي ينطبع فيه الأعيان وأحوالها يترجم عنها وعنه من حيث هي وبلسانها ومن حيث هو أيضاً بلسان جمعية خصوصية؛ وما حوته ذاته من الأجزاء والصفات والقوى الروحانية والجسمانية الطبيعية بـ«نعبد ونستعين واهدنا» لإحاطة مرتبته الكمالية بالطرفين وما اشتملا عليه غيباً وشهادة، روحاً وجسماً، عموماً وخصوصاً، قوةً وفعلاً، إجمالاً وتفصيلاً، فافهم وارجع إلى ربك بالتضرع والافتقار.

إن فك لك ختم هذا الكلام عرفت سر الربوبية والعبودية في كل شيء، وتحققت أن كل عابد من حيث خلقيته متوجه إلى أصله الإلٰهي المتعين به من مطلق غيب الذات في المرآة الكمالية الإنسانية الإلٰهية بانعكاس حكمي راجع من عرصة الإمكان إلى المرآة المذكورة. فإياه نعبد مع أنه ما عبد أحد إلا الله من حيث إن تلك

المرآة الكمالية قبلة كل موجود ووجه كل شيء من هذه المرآة؛ وفيها أصله المحاذي والمتعين له به من غيب الذات، فكل أحد له قسط من الحق أخذه من مشكاة صورة ذلك الشأن.

ثم نقول: وللذات المشار إليه وهو حضرة الوجود الحق من حيث هذه المرتبة الأحدية الكلية اعتباران هما نسبتان:

أحدهما: اعتبار جمعه الأحدي الغيبي الإحاطي، فبذا سمي حضرة الجمع ومرتبة أحدية الجمع.

وثانيهما: اعتبار أنه عين الحقائق المذكورة لا غيرها، وأنه انبسط عليها فصار صورة جمعيتها، فبذا سمي الوجود العام، والتجلي الساري والنفس الرحماني، والخزانة الجامعة ونحوها تسمية له بأعم أوصافه وأولها تعيناً وظهوراً للمدارك، فإن الوصف الأعم لكونه قيداً للموصوف صار به أنزل من المطلق؛ ولكنه لعمومه صار أقرب إلى الفهم فسمي به.

فإن قلت: قد مر أن ذات الحق هو الوجود المطلق، ولتعينه الأول بأنه هو هو، ومحلية الاعتبارات أطلق عليه الذات، فيكون الوجود العام أعني المطلق اسمه المطابق؛ وقد قال الشيخ قدس سره: لا أن ذلك اسم مطابق للأمر نفسه.

قلت: المقيد بالإطلاق غير المطلق عن الإطلاق والتقييد، فالمراد بالوجود العام هو الأول المقيد بالعموم، وذات الحق هو الثاني فلم يطابقه، على أن الاسم إنما يطابق حقيقة المسمى، وقد مر أن كل متصور متعين لا مطلق، وإن تصور كل بحسب نفسه؛ لا كما عليه المتصور؛ فكيف يطابقه؟

فإن قلت: ذات الحق سبحانه هو النور لقوله تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: الآية 35] والنور هو الظاهر لنفسه والمظهر لغيره، وهو الظاهر أيضاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: الآية 3] أي الجامع بينهما، وكل ما ظهر فلا عموم له، فكيف سمى الحقيقة الجامعة بالنور والظاهر؟.

قلت: النور والظاهر وأمثالهما من الأول والآخر والقابض والباسط وغير ذلك من المتقابلات صور الأحوال النسبية لهذه الذات ومراتب تعينات وتعددات لها؛ يتفاوت حسب تفاوت القابليات المظهرية، وقد مر في الفصول أن تعدد النسب لا يؤثر في تعدد الأصول، لا أسماء الذات من حيث هي؛ كالأسماء العامة النسبة إلى

المتباينات على ما مر مما هي إذا نسبت إلى الذات تكون عينها؛ وإطلاقها كإطلاقها كالأمهات من حيث هي فافهم الفرق بين القسمين يرتفع الاشتباه بين الاسمين.

الأصل الثاني
في سبب الارتباط بين الحقيقة وصورها

وتستدعي مقدمة وهي:

أنه لما علم أن سبب التأثير: الطلب والاقتضاء المعبر عنه بـ«**أحببت أن أعرف**»[1] وأن علته الغائية تحقق الكمال الأسمائي، بل كمال الجلاء والاستجلاء، ولا خفاء أن المحبة وصلة اقتضت أول كل شيء بدواً هو منشأ لتعين مفاتيح الغيب ثم لجميع التعينات الأسمائية؛ علم أن كل حقيقة إلٰهية أو كونية تعينت في مرتبة ما؛ فباقتضاء هذه المحبة تعينت، وأنها سارية فيها، وبحكم تلك السراية تضاف إليه آثارها؛ لأن متعلق كمال الجلاء ظهور تفصيل الأسماء والصفات الإلٰهية، والكونية والوجودية والعلمية، فلم يخل شيء من المحبة والطلب حتى بدأ أثرها بصور متنوعة حسب تنوع القابل من حيث حقيقته والصفة الغالبة فيه والمرتبة الحاكمة عليه، وتلك الصور كالآمال والتعشقات والأعراض والخواطر؛ ولما سرت في الكل ظهرت المفاتيح بحكم ذلك السريان من باطن كل حقيقة إلٰهية بحكم التأثير المراد، ومن باطن كل حقيقة كونية بوصف القبول والاستعداد، فامتلأ الوجود والعالم طلباً وشوقاً وتوجهاً إلى الكمال من الطرفين، فمن الأسماء إلى ظهور متعلقاتها كمعلومات العلم ومقدورات القدرة وغيرهما؛ ومن الحقائق الكونية إلى الفيض الوجودي، ليظهر أحكامها والكمالات المستجنة في باطنها.

إذا عرفت هذا فنقول: لكل حقيقة من الحقائق الكونية والأسماء الإلٰهية اعتباران كليات:

أحدهما: نسبة الافتقار والطلب من حيث التوقف في الظهور على الغير، فإن كلاً من الحقائق الأسمائية كما مر يتوقف في ظهور متعلقاتها على القوابل الإمكانية، فإن كلاً منها يحب ظهور عينها وكمالها، كما أن الحقائق الكونية تتوقف في ظهور كمالاتها المستجنة على التجليات الأسمائية، أي على التجلي النفسي الساري والوجود الواحد الفائض على تلك الحقائق بحسبها.

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

قال الشارح الجندي: المواد الإمدادية للنفس الرحماني من المراتب النورية المذكورة إنما تتعين في الحضرات وتجلياتها وهيئاتها، ليست إلا من الحقائق المرتبة التي هي حقائق الحروف الإمكانية والكلمات الكيانية، إذ المخلوق بمخلوقيته يعين خالقية الخالق؛ والمنفعل بانفعاله يعين فاعلية الفاعل، فكل واحدة من الفاعلية والمنفعلية متوقفة التحقق على الأخرى، فافهم. هذا كلامه.

وثانيهما: نسبة حكم التعين والقبول للأثر، فإن كل تجلٍ من التجليات الأسمائية بالنسبة إلى أصلها الأحدي عينه؛ لكنه يقبل التعين حسب اقتضاء استعداد القابل وغيره، وكل ماهية كونية قابلة للتجلي الإلٰهي الذي به ظهرت مستجناتها وتعيناتها، أو قابلة لتعين التجلي الساري فيها حسب اقتضاء استعداداتها ومرتبتها وموطنها وحالها ووقتها وغير ذلك.

وتأنيس هذا الأصل من الحكمة النظرية في موضعين:

أحدهما: في الوجود العلمي بين الجنس والفصل، فإن الفصل يتوقف على الجنس في التقوم والجنس على الفصل في التخصص.

وثانيهما: في الوجود العيني بين الهيولى والصورة، إذ الهيولى تتوقف على الصورة في التقوم والفعل؛ إذ لا تستند إلى الهيولى إلا القبول، والصورة تتوقف عليها في التشخص والتعين، لأن تعين الصورة بالانفعال والانفصال، وهما من لواحق الهيولى.

والتحقيق: أن هذه النسبة الدورية من جهتين متحققة بين كل مطلق ومقيده من حيث هو مقيد، فإن المقيد مرآة المطلق، والمطلق مرآة أحوال المقيد وقيوده.

ثم نقول: فقد تحقق الطلب من الطرفين، والطلب حيث كان يستلزم الفقر والحاجة وينافيه الغنى المطلق، كالحضرة الهوية الغيبية وكمال الإطلاق الذاتي.

فإن قلت: أليس مما تقرر فيها تقدم أن حضرة أحدية الجمع والتعين الأول مستند الغنى الذاتي كما صرح به في «التفسير»، وقد نسب إليه بقوله: فأحببت أن أعرف، المحبة والطلب للكمال الأسمائي، فكيف قلتم بأن الطلب حيث كان يستلزم الفقر والحاجة، وما بالذات لا يزول؟

قلنا: المراد بالغنى الذاتي ثمة عدم التعلق بغير الذات، والفقر قد يكون ظاهر الحكم مع عدم التعلق بالغير، كافتقار الشيء إلى نفسه، ولا ينافي ذلك غناه عما سواه، وإن لم يعر عن حكم الحاجة؛ وإذ لا خارج عن مفاتيح الغيب التي هي

الأسماء الذاتية وشؤونها الأصلية الإطلاقية المتحدة فيها، فحكم الحاجة فيما بينها لا يتعدى إلى غيرها، والافتقار بين شؤون الذات لا يقتضي الافتقار بالذات من حيث هي، بخلاف المراتب النازلة المتقابلة إجمالاً وتفصيلاً أو بطوناً وظهوراً.

لا يقال: الوحدة والإجمال معتبر فيها أيضاً، فيتحقق التقابل مع الكثرة والتفصيل.

لأنا نقول: الوحدة المعتبرة فيها منشأ الوحدة والكثرة المتقابلتين؛ كما أنها منشأ لكل من المتقابلين، فلا تقابل شيئاً منها، إذ عدم اعتبار التفصيل ليس باعتبار عدم التفصيل، فافهم تمشّيه وسريانه في كل حقيقة من حيث هي.

ثم نقول: بين الطلبين الذي قال في «التفسير»: **أحدهما**: الطلب الذاتي تضمنه التجلي الحبي الذي هو منبع الفعل، **والآخر**: الطلب الاستعدادي الكوني بصفة القبول الذي هو مظهر الفعل فروق:

منها: ما مر أن الافتقار من الحضرة الجامعة الإلٰهية إلى نفسها في الحقيقة ولبعض شؤونها إلى بعض، ومن الحضرات الكونية إلى حضرة الجمع الأحدي.

ومنها أن قبلة الطلب من الحضرة الإلٰهية ليس شيئاً معيناً، بل ما له استعداد القبول في الجملة للأعطية الذاتية والأسمائية، وقبلة الكون معين وهو حضرة أحدية الجمع والوجود لا محالة، عرف الطالب أنها قبلته أو لم يعرف، وربما لم يعرف الطلب أيضاً مع تحققه؛ فضلاً عن معرفة المطلوب.

ومنها: أن المطلوب للحضرة الإلٰهية مراتب نسبية لا وجود لها في نفسها، فضلاً عن أن يظهر بها غيرها، بل لظهور شروق نور شمس الحقيقة الجامعة، أما للحضرة الكونية، فظهور الحكم الجمعي الأحدي المسمى وجوداً عينياً به موجودية كل حقيقة كونية وهي عين صورة نسبتها الاجتماعية لا أمر زائد عليها المناسبة لتلك الجمعية عامة كانت أو خاصة، كلية كانت أو جزئية.

فمن هاهنا يعلم أن الوجود الإضافي المنسوب إلى الكون هو الظهور، وهو نسبة من نسب وجود الحق كالبطون، فليس ببديع ولا بعيد أن تكون صورة النسبة الاجتماعية التي هي ليست بموجودٍ محققٍ موجوداً محققاً؛ لما مر نقلاً عن الشيخ قدس سره: أن البساطة حجاب؛ والتركيب مع أنه ستر على الحقائق وأمر نسبي اعتباري لا محقق يرفع ذلك الحجاب، وهذا هو العجب العجاب ولا يبعد.

تأنيسه بنوع من المركبات العينية من نحو الكرسي والبيت: أن وجودها صورة اجتماع أجزائها؛ لا أمر زائد عليها، كما تقرر في موضعه.

فإن قلت: أليس أن الافتقار إلى ما ليس بموجود وليس من شأنه أن يفيد الوجود ليس بافتقار؛ وهو المناسب للحضرة الإلٰهية، وإذ لا افتقار من الحضرة الإلٰهية فلا توقف؟

قلنا: حكم التوقف يشتمل الحضرتين كما ذكر، لكن من الحضرة الإلٰهية إلى نفسها ولبعض اعتباراتها وشؤونها إلى بعض، كما في توقف سائر الصفات على الحياة.

ومنها ما ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات»: أن التوقف من الحضرة الإلٰهية على القابلية الحاصلة بالجمعية شرطي؛ ومن الكونية عليها عِلّيٌ ووجودي[1].

ومنها ما مر أن الطلب من الحضرة الإلٰهية للفعل والتأثير ومن الكونية القبول والتأثر.

الأصل الثالث
في نسبة ما بين الحقيقة الجامعة الأصلية والحقائق المندرجة الفرعية

لما كانت الحقائق العينية صور النسب العلمية؛ وتعين الأسماء الإلٰهية بحسب تعين الحقائق الكونية كليتين كانتا أو جزئيتين، كانت الأسماء الجزئية المندرجة في مرتبة الجمع بحسب الحقائق المندمجة فيها، فإذا اعتبر كل من تلك الحقائق من حيث أحديتها لا من حيث جميعتها كانت حقيقة غيبية مشمولة من حقائقها، والذات باعتبارها مسماة باسم ذاتي من أساميها؛ ولا يكون عينها ولا محمولة عليها، لأن المشمول يكون عين الشامل وإلا لكان أحد المشمولين عين الآخر، لأن عين العين عين.

وأما إذا اعتبر إضافة النسبة الجامعة إلى ما يليها من الأسماء الذاتية مجموعة في العلم لا في الخارج، أي إلى الحقائق الغيبية المندرجة في الحضرة العلمية لا إلى الأعيان الوجودية الخارجية، يسمى حضرة الهوية وحضرة الذات ونحوهما؛ مما

(1) وفي نسخة [موجودي].

يدل على أن الاعتبارات الأسمائية بالنسبة إليها عينها ونسب معتبرة فيها، فمعرفتها عين معرفته، وإنما قلنا: لا في الخارج لأن الأعيان الخارجية صورة الحقائق لأنفسها، فضلاً عن أن تكون نفس الحقيقة الجامعة، وهاهنا قواعد حقة:

الأولى: أن الكلي ذات الجزئي من حيث هو جزئية لا بالعكس، كما في زعم أهل النظر وكأنهم زعموا أن الجزئية من الذات لا من العوارض المشخصة فناقضوا أنفسهم.

الثانية: أن هوية الموجود من الحقائق المجتمعة فهي التي تفيد الهوية للجزئي لا بالعكس كما زعموا، وفي التحقيق تلك الجمعية تفيد الموجودية؛ أعني انتساب الوجود الحقيقي الذي هويته عينه إليه وبانتسابه يحصل انتساب الهوية، فهوية كل شيء في الحقيقة شعاع هويته.

الثالثة: أن الكلي يحمل على الجزئي، لأن طبيعة المحمول بما هو محمول أعم لا بالعكس، فيكون الكلي عين الجزئي بلا عكس، وبه يفرق بين أن يقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: الآية 17] وبين أن يقال: المسيح هو الله كما عرف في «الفصوص» إذ معنى الأول حصر الألوهية في المسيح وهو كفر، ومعنى الثاني حصر المسيحية في قدرة الألوهية ووجوده.

فإن قلت: إذا كانت حضرة الذات عبارة عن الحضرة الجامعة للحقائق العلمية والحقائق تعلم؛ فكيف يجهل الذات؟

قلنا: معنى الجهل بالذات وجوه:

الأول: الجهل بها مجردة عن المظاهر والمراتب المعينة الكلية أو الجزئية، وهي حينئذ عين الهوية الغيبية الإطلاقية الكمالية، وقد تحقق أن لا إشارة إليها أصلاً؛ وكل معلوم مشار إليه بالإشارة العقلية ومتعين عقلاً تعيناً يقتضيه حال العاقل؛ بل كل واحد في وحدته الحقيقية كذلك، إذ التعين تعدده لأنه تميزه.

الثاني: عدم العلم بجميع ما انطوت عليه من الأمور الكامنة في غيب كنهها التي لا يمكن تعينها وتطورها دفعةً بل بالتدريج فإن للوجود الإلٰهي والحكم الجمعي الذاتي في كل عين ومرتبة تجلياً خاصاً وسراً لا يمكن معرفته إلا بعد الوقوع، ولا يكفي معرفته حال عينه الثابتة قبل انصباغها بالنور الوجودي ودون حصول الاجتماع التوجهي الأسمائي والقبول الكوني بالفعل وإدراكه ظاهراً.

يؤيده ما نقلناه من «النفحات» فيما مر، من أن الجمعية الحادثة توجب تعين تجلٍ من مطلق غيب الذات بحسبها؛ تعيناً لم يسبق إليه تعين في مراتب الأسماء والصفات، فلم يتعلق بتلك الجمعية ولا بما استتبعه علم هذا لو أمكن إحاطة العلم بما يقتضيه كل فرد من الاعتبارات والأعيان الثابتة جمعاً وفرادى من الآثار واللوازم التي ستتلبس بها لا إلى نهاية، وذلك محال، إذ من جملة الأمور التي يحكم عليها بالجمعية هو الوجود المطلق الذي لا تعين له على الانفراد؛ تعيناً يمكن معرفته أو شهوده أو إدراك صفاته التي يشتمل عليها غيب عينه، وهكذا كل جمعية.

وتوضيحه: ما نقلناه من «شرح الفرغاني»: أنه ربما يكون في الحضرة الغيبية أمور لم تتعين بعد؛ لا في الحضرة العلمية، ولا في اللوح المحفوظ، فلا تعلم إلا بعد وقوعها في الخارج.

فإن قلت: ذكر الشيخ قدس سره في أواخر «التفسير» عند بيان سر حيرة المتوسطين: أن الأكابر لهم الجمع والإحاطة بالتجلي الذاتي، وحكم حضرة أحدية الجمع، فلا يتقيدون بذوق ولا معتقد ويقررون ذوق كل ذائق واعتقاد كل معتقد، ويعرفون وجه الصواب في الجميع والخطأ النسبي، وذلك من حيث التجلي الذاتي وهو عين كل معتقد، والظاهر بحكم كل مستعد، فحكم علمهم وشهودهم يسري في كل حال ومقام، ولهم أصل الأمر المشترك بين الأنام. فهذا يدل على شمول علم الكُمّل لكل شيء.

قلت والله أعلم: على أنه شمول بحسب حضرة أحدية الجمع الذي بجهة واحديته يتضمن الحضرة العلمية؛ لا بحسب كنه الغيب الإطلاقي، كأن مراده شمول نسبي بالنسبة إلى حال غيرهم؛ وإلا فقد قال فيه أيضاً عند بيان سر حيرة الكُمّل: لما كانت الإحاطة بالحق متعذرة كان منتهى حكم كل حاكم فيه بحسبه، لا بحسب الحق من حيث هو لنفسه، وما لم يتعين منه أعظم وأجّل مما تعيّن عند الحاكم، لأن نسبة المطلق إلى المقيد نسبة ما لا يتناهى إلى المتناهي، بل لا نسبة لما تعيّن في مداركنا منه سبحانه وبين ما هو عليه من السعة والإطلاق والعظمة؛ وقد قال أكمل الخلق عليه وآله السلام لما سئل عن رؤيته: **«نورٌ أنىٰ أراه»**[1]، وقال: **«لا**

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

أحصي ثناء عليك»[1]، «لا أبلغ كل ما فيك»[2]. وقال تعالى منبهاً على ذلك: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: الآية 28]، ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: الآية 85] فما ظنك بما ليس يعلم؟ وقال عيسى عليه السلام: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: الآية 116] وهو روح الله ومن المقربين بأخبار الله وأقرب الأشياء إليه لنسبة روحه إليه.

ولهذا نهى الناس عن الخوض في ذات الله تعالى، وقد سلف قوله قدس سره: وعن كنه ربك فلا تسأل. . . إلى قوله: فما بعد العشية من عرار. هذا ما في «التفسير».

أما الذي يفهم من «النفحات» فهو: أن الفرق بنفس الإحاطة وعدمها في غير الكُمّل، أما فيهم: فالفرق بدوام الإحاطة وبالتقدم وكمال الانبساط لا غير، وهو الوجه الثالث لمعنى الجهل، أعني عدم دوام الإحاطة وعدم كمال الانبساط؛ حيث قال فيه: اعلم أن أكمل العلوم وأتمها مضاهاة لعلم الحق لا يحصل إلا لمن خلت ذاته عن كل صفة ونقش؛ واستقر في حاق النقطة العظمى الجامعة للمراتب كلها والوجودات والاعتدال الحقيقي المحيط بالاعتدالات المعنوية والروحانية والمثالية والحسية، فتحقق بالإطلاق الكمالي الإلٰهي والتعيّن الأول الذي قلنا إنه محتد التعينات حتى صارت ذاته كالمرآة لكل شيء من حق وخلق ينطبع فيه كل معلوم كان ما كان؛ ويتعيّن في مرآتيه بعين تعينه في نفسه وفي علم الحق، لا يتجدد له تعين آخر مطابق لتعينه الأول أو غير مطابق، وهذا العلم هو أشرف العلوم وأكملها؛ ولا يمتاز علم الحق عن هذا العلم إلا بالتقدم ودوام الإحاطة وكمال الانبساط مع الانسحاب لا غير.

ويلي هذه المرتبة العلمية: العلم بأن يستجلي المعلوم في نفسه ويتعين لديه صورة تامة المضاهاة لتعينه الأول الثابت لذلك المعلوم في علم الحق أزلاً دون انصباغ المعلوم بخاصية واسطة ما، وهذه هي صورة علم العقل الأول بالحق وبنفسه وبما أودع ربه فيه من علمه سبحانه بالعالم المقدر الوجود إلى يوم القيامة.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) رواه الحاكم في المستدرك، باب التأمين، حديث رقم (832) [1/ 352] ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الخبر المدحض. . .، حديث رقم (1933) [5/ 260] ورواه غيرهما.

ويليها علم اللوح المحفوظ، المسمى عند قوم: بالنفس الكلية؛ وعلم إنسان كانت غاية مرتبة نفسه هناك، وهو علم ينزل عن العلم الأكمل بدرجتين: **الأولى**: بسبب التعين الثاني، فإنه وإن كان مطابقاً للتعين الأول الثابت في علم الحق أزلاً؛ فإنه محاكٍ له ليس عينه؛ ومحاكي الحقيقة لا يكون عينها؛ وفي الدرجة الثالثة النفسية له صورة محاكية يحاكي الأول؛ فهي في المحاكي الأول ذات قيد وانفعال وهنا ذات قيدين وانفعالين، بل في نفس الارتسام في اللوح يحصل انفعال ثالث، إذ لا يبقى لديه نحو ما وصل الأمر إليه هذا محال.

ثم تنحط مراتب العلم ودرجاته بمقدار الخروج الانحرافي عن حاق النقطة الوسطية الاعتدالية الثابتة في مسامتة الحضرة الإلٰهية الذاتية الكمالية، وتتضاعف صور المطابقات والمحاكيات على مقدار كثرة الوسائط وكثرة صور المحاكاة وتضاعف الانفعالات، فكل صورة محاكية نازلة عن درجة الصورة السابقة لكثرة أحكامها الإمكانية؛ ولا إمكان حيث العلم التام، إنما هو إثبات محض أو نفي محض.

ولهذا نقول: سبب الجهل بالحق وبكل شيء حكم ما يقتضي الامتياز والمباينة بين الإنسان وما يريد معرفته من نفس الإمكان وأحواله المقتضية للتميز، وإلا فالوجود الشامل موجد الكثرة، فبه عرف بعضها بعضاً، فالعلم حسب الوجود؛ فيتفاوت حسب تفاوت ظهور الوجود بالنقص والتمام، وذلك بما ذكرنا من غلبة أحكام الوجوب على أحكام الإمكان وبالعكس، وبأمرين تابعين له:

أحدهما: غلبة أحكام الوسائط بحسب تضاعف وجوه إمكاناتها.

والآخر: بحسب القرب والبعد من النقطة الاعتدالية العظمى الجامعة بين أحكام الوجوب والإمكان، وكل ذلك تابع للاستعدادات المتفاوتة الموصوف بها القوابل؛ لكن ينبغي أن يعرف كما مر أنه ما من شيء إلا وارتباطه بجناب الحق من حيثيتين:

إحداهما: من حيث سلسلة الترتيب والوسائط، وما عرفتك من سبب نقص العلوم وكمالها وقلتها وكثرتها من ذلك الوجه.

والأخرى: مقتضاه الارتباط بالحق والأخذ عنه بدون واسطة ممكن؛ غير أن هذا الوجه بالنسبة إلى أكثر الممكنات مستهلك الأحكام لغلبة أحكام الوجه الآخر، فأي موجود قدر له أن يكون نقطة مرتبته قريبة من النقطة الإلٰهية العظمى، فإن هذا

الوجه منه لا يستهلك أحكامه بالكلية، فيُرى بعد التحلّي بالصفات السَّنية والأحوال المرضية ينمو أحكامه ويقوى حتى ينتهي إلى غاية يظهر فيه غلبة حكم وحدته على أحكام الوجه الآخر المختص بسلسلة الترتيب والوسائط، فيستهلك كل كثرة في وحدته ويستهلك وحدته في وحدة الحق؛ وهو صفة التعيّن الأول الذي هو محتد جميع التعينات ومنبع الأسماء والصفات، ومشرع النسب كلها والإضافات، فيتحقق بالنقطة العظمى المذكورة، ويصح له المسامتة الغيبية المستورة؛ فيحصل له العلم على نحو ما أشرت إليه.

ثم قال: فافهم فإن حل لك معماه وفصلت مجمله عرفت سر الصورة الإلٰهية مع تنزيهك الحق عن التقييد بصورة معقولة أو محسوسة، وعرفت سر خلافة الحق، وسر علم الأسماء والإحاطة بها، وسبب سجود الملائكة لآدم، وأن هذا السجود مستمر ما دام في الوجود خليفة، والخلافة باقية إلى يوم القيامة؛ وعرفت صورة ارتباط الحق بالعالم وذلك من جهة واحدة لكونه واحداً من جميع الوجوه وارتباط العالم بالحق وذلك من وجهين، لأن الكثرة من لوازم الإمكان وعرفت أن الحق من أي وجه تتعذر الإحاطة بكنهه مع سوغان العلم بحقيقته.

وقال في «النفحات» في موضع آخر: والقليل من خواص أهل الله يستجلون صورة علمه سبحانه بنفسه في نفسه، وبنفسه في شؤونه وأحكامها التي تتعين فيهم رتبهم في مراتب ظهوره بهم؛ ومراتب ظهوراتهم في جنابه من حيث هو مرآة لهم ولأحوالهم، ويستجلون أيضاً صورة علمه سبحانه بهم وبأحوالهم التي يتلبسون بها على سبيل التعاقب شيئاً بعد شيء؛ وأخذوا العلم بربهم وحقائقهم وأحوالهم من حيث تعلق علم موجدهم به وبهم، فلذلك لم يغاير علمهم علم ربهم إلا من حيث القدم والإحاطة وكمال الانبساط ودوامه وعدم الانفعال، إذ الذي لهم مقدار ما يستدعيه سعة دائرة مقامهم ومحاذاتهم المعنوية؛ مع أنه قال: نفحة كلية تتضمن سر قبول الأكابر المحن، فمحن الكُمّل والأنبياء والأولياء لها سببان غير ما ذهب إليه علماء الرسوم:

أحدهما: سعة دائرة مرتبتهم مع صحة محاذاتهم حضرة الحق من حيث العبودية المشار إليها بالخلافة والظلية، فليس في الحضرة الإلٰهية والإمكانية أمر لا تقبله سعتهم ولا ما ينافيه استعدادهم؛ مع قوتهم قبول الجميع، نعم، وقبول كل ما تضمنه غيب الحق، لكن شيئاً بعد شيء، لعدم مساعدة الآلة كما قيل:

فإن أتى دهره بأزمنة أوسع من ذا الزمان ما ابتدعا[1]

فكما تقتضي قابليتهم التامة كل خير، كذلك تقتضي قبول ضد الشيء ما داموا مرتبطين بهذه النشأة الإحاطية، وهذا السر هو سبب خوف الكُمّل، وقوله ﷺ: «**إني لأتقاكم لله**»،[2] وقوله: ﴿وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: الآية 9] بخلاف حاله المتقدم؛ فإنه ما دام في حضرات الأسماء يعرف ما يفعل به وبغيره إن شاء الله، ولهذا عرف أسماء الفوارس العشرة الطلائع وأسماء عشائرهم وقبائلهم، وألوان خيولهم، قبل وجودهم بنحو ستمائة سنة، وكثيراً ما في هذا المشهد لا يعرف؛ بل يقول في الريح: «**ولعله كما قال قوم عاد**»[3]، وقال في بدر: «**اللهم إن تهلك هذه العصابة لن تُعبد في الأرض**»[4]، مع سابق قوله: «**زويت لي الأرض...**»[5] الحديث.

---

(1) لم أقف على اسم قائل هذا البيت.

(2) وتتمته: «وأخشاكم له» رواه مسلم في صحيحه، باب النهي عن الوِصال في الصوم، حديث رقم (1108) [2/ 779].

(3) رواه مسلم في صحيحه، باب التعوُّذ عند رؤية الريح والغيم...، حديث رقم (899) [2/ 616] ونصه: عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: كان النبي إذا عصفت الريح قال: «اللهم إني أسألك خيرها وخير ما فيها وما أُرسلت به، وأعوذ بك من شرها وشر ما فيها وشر ما أُرسلت به»، قالت: فإذا تخيّلت السماء تغيّر لونه وخرج ودخل وأقبل وأدبر، فإذا أمطرت سُرّي عنه، فعرفت عائشة ذلك منه، فسألته فقال: «لعله يا عائشة كما قال قوم عادٍ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: الآية 24] ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: الآية 24]».

(4) ونصه كاملاً: عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لما نظر رسول الله ﷺ إلى المشركين يوم بدر وهم ألف أو نحو ذلك ثم نظر إلى أصحابه وهم ثلاثمائة أو يزيدون قليلاً، قال: فمد يديه ثم استقبل القبلة وجعل يقول: «اللهم آتني ما وعدتني، اللهم أنجز ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة لن تُعبد في الأرض أبداً»، قال: فما زال يدعو مَاداً يديه حتى سقط رداؤه. رواه أبو عوانة في المسند، بيان حظر قتل النساء والصبيان...، حديث رقم (6579).

(5) رواه ابن ماجه في سننه، باب ما يكون من الفتن، حديث رقم (3952) [2/ 1304] ورواه الطبراني في الأوسط، من بقية أول اسمه ميم من اسمه موسى...، حديث رقم (8397) [8/ 200] ورواه غيرهما. عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «زويت لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها، وأُعطيت الكنزين الأصفر أو الأحمر والأبيض - يعني الذهب والفضة - وقيل لي: إن ملكك إلى حيث زوي لك، وإني سألت الله عزّ وجلّ ثلاثاً: أن لا يسلّط على أمتي جوعاً فيهلكهم به عامة، وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وإنه قيل لي: إذا قضيت قضاء فلا مرد له وإني لن أسلّط على أمتك جوعاً فيهلكهم فيه ولن أجمع=

والسبب الآخر المقتضي للمحنة، كمال العدل الذي به قامت السماوات والأرض، فإنه ليس من العدل الأتم أن تخص بالسعادة الباطنة الأخروية طائفة يصفو لهم الدنيا دون كدر ولا تبعة، ويحرم آخرون كل ذلك من كل وجه؛ مع صحة أن هذه الدار دار الجمع الأتم، ومع صحة أن كل شيء فيه كل شيء لا محالة، فأين الجمع حينئذ؟ وأما التعطيل فمحال؛ فلا بد من ضربٍ ما من المزج من كل شيء بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، وكل شيء بالفعل هو الإنسان الكامل من حيث بعض مراتبه، فيظهر فيه كل شيء ولو من جهة أحكامه الكلية؛ فإنه الأنموذج الجامع، ومن المقام الذي هذا لسانه يعرف سر مآل الخلق إلى الرحمة دون تخصيص واستثناء فهذا برهانه.

وحديث: أن المحن إنما كانت لمزيد الترقيات ورفع الدرجات ونيل ما قدر أن لا ينال إلا بعوض هو المرض أو غيره من المحن، فهذا وإن كان داخلاً في دائرة الجمع لكن ليس هو السبب الحقيقي ولا الغاية المقصودة، ومن اقتصر على هذا فهو من القاصرين والجاهلين بكنه الأمر وجلية الحال. تم كلامه والله أعلم.

الأصل الرابع

فيما يتوقف عليه ويتسبب عنه ظهور الحكم الجمعي الذي هو الوجود العيني وهو النسبة المسماة بالاجتماع

لأن الوجود العيني، كما مر، صورة النسبة الاجتماعية، فالموجودات بأسرها صور التجليات الإلٰهية المتعينة بالأسماء الربانية حسب المراتب العبدانية، ثم الاجتماع وحكمه إنما يظهر ويتعين من أمرين وبهما:

أحدهما: إجمالي عام؛ أي كلي شامل لجميع وجوهه وهو ما مر من الطلب الكامن في الحضرة الإلٰهية الفاعلية والكونية القابلية بالفروق السالفة، وهذا هو ما قال في «التفسير»؛ فعموماً بين الإرادة الكلية الإلٰهية وبين الطلب والقبول

= عليهم من بين أقطارها حتى يفني بعضهم بعضاً ويقتل بعضهم بعضاً، وإذا وُضِع السيف في أمتي فلن يُرفع عنهم إلى يوم القيامة، وإن مما أتخوف على أمتي أئمة مضلّين، وستعبد قبائل من أمتي الأوثان وستلحق قبائل من أمتي بالمشركين، وإن بين يدي الساعة دجالين كذابين قريباً من ثلاثين كلهم يزعم أنه نبي، ولن تزال طائفة من أمتي على الحق منصورين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله عزَّ وجلَّ».

الاستعدادي من الأعيان الممكنة، فطلب الحقائق الإلٰهية للتنزل والتعين المفضي إلى كمال الجلاء والاستجلاء، وطلب الحقائق الكونية للظهور بكمالاتها المستجنة والوجود الإضافي.

وثانيهما: تفصيلي خاص، وهو التعينات المستجنة في غيب ذات الحق سبحانه والمستهلكة الكثرة بأحدية التعين الأول، وهي الخاصة خصوصاً جنسياً أو نوعياً أو صنفياً أو شخصياً، وهذا هو ما قال في «التفسير»؛ وخصوصاً بين نسب الإرادة المطلقة من حيث مرتبة كل فرد فرد من الأسماء والصفات، وكل عين عين من الممكنات الكامنة قبل ظهور حكم الجمع والتركيب الظاهر بعده أعني البعض للبعض أي تلك التعينات كامنة عن بعض الأعيان، وظاهرة لبعضها بحسب استعداداتها الغير المجعولة المشار إليها بقوله: قبل من قبل لا لعلة؛ ورد من رد لا لعلةٍ؛ أو المجعولة لكن بحكم اقتضاء الاستعداد الأول بحسب المراتب والمواطن والأوقات والشؤون وغيرها، والمتعين بذلك التعين أمر جزئي حقيقي أو إضافي حسب الخصوصيات المذكورة. قال في «التفسير»: هو ما حدث ظهوره في الوجود الخارجي من الجزئيات والصور.

فإن قلت: تسبب الاجتماع النسبي العدمي للوجود العيني، كما مر، أمر عجاب يتحير فيه الألباب؛ فهل له مثال حسي أو عقلي تستأنس بذلك الأوهام وتنقاد العقول له والأفهام؟

قلت: نعم! فقد مثّله الشيخ قدس سره بوجود الجسم الحسي من اجتماع الهيولى والصورة الغير المحسوستين، وبوجود السواد من اجتماع العفص والزاج؛ ومنه وجود الضوء من محاذات النير والجدار حتى بذلك تقرر في العقليات: أن المركب قد يفعل ما لا يفعله المفردات.

ثم نقول: والأمر الجامع في سبب الظهور الذي هو الوجود العيني عبارة عن جمعية وتألف، وتقسيمه: أنه إما تألف معنوي كاجتماع الحقائق المفردة والمعاني المجردة عن المادة وشبهها؛ لظهور الصور الروحانية. قال في «التفسير»: وهو الاجتماع الحاصل للأسماء حال التوجه لإيجاد الكون، وهو مبدأ التأليف الرباني للحروف العلمية طلباً لإبراز الكلمات الأسمائية والحقائق الكونية، ومادته النفس الرحماني الذي هو الخزانة الجامعة وأم الكتاب. وأما صوري، وذلك نوعان: أما شبيه بالمادي أو مادي.

فالشبيه بالمادي قسمان: **الأول**: اجتماع الأرواح النورية من حيث قواها المؤثرة، وهي السارية فيها من خواص الأسماء وتوجهاتها لظهور عالم المثال **والثاني**: اجتماع الصور المثالية التي من جملتها مظاهر الأرواح أعني صورها التي تتراءى بها كصورة دحية الكلبي وغيرها، وتوجهات الأرواح من حيث تلك المظاهر، أي من حيث تقيدها بالمظاهر المثالية بحسب صفاتها ومراتبها، والخواص الأسمائية الحاصلة لها لتوليد الصور العلوية الجسيمة، كالأفلاك والكواكب وسائر الأجسام البسيطة.

وهذان القسمان يعدّان في أقسام النكاح واحداً كما يتضح من تفسير الفاتحة وذلك لأن المؤثر في توليدهما اجتماع الأرواح إما بصورها النورية أو بصورها المثالية.

أما التأليف المادي فما بعد ذلك؛ وهو تألف الأجسام البسيطة لتوليد صور المولدات الثلاث، أعني: المعدن والنبات والحيوان.

وقال في «التفسير»: المباديء اجتماع الأسماء، ثم الأرواح النورية، ثم المثالية، ثم الصور والأجرام البسيطة لإنتاج الصور الطبيعية المركبة، ثم اجتماع الصور المركبة الطبيعية لإحداث صورة الإنسان؛ فكليات التأليف ثلاثة أقسام: معنوي وصوري مادي وشبيه به.

وإنما لم يذكر التأليف الأسمائي الذاتي مع ما سيجيء أنه النكاح الأول وأول مولود تظهر منه الصورة الوجودية الكلية المسماة بالنفس الرحماني وحقيقة العماء، لأن كلامنا في التأليف الذي هو سبب الوجود العيني والظهور الكوني؛ وذلك التأليف والمولود منه من المراتب الغيبية الإلٰهية، لهذا عدّه الشيخ قدس سره في «التفسير» من مراتب النكاح في موضع ولم يعدّه في آخر. وروي أنه كتب عليه حاشية مشعرة بأن عدم عدّه في الموضع الآخر لما ذكرنا.

ثم نقول: وكل هذه التأليفات الثلاثة في الأصل والتحقيق تابع لاجتماع غيبي واقع في عالم المعاني والحقائق وهو الأصل المتبوع المستلزم لها، وهو شبيه من وجه بالتركيب، لكون اعتبار اجتماعها زائداً على اعتبار حقائقها البسيطة دون وجه، لكونها حقائق غير مجعولة، والتركيب الحقيقي مشعر بالجعل.

قال الشيخ قدس سره في «التفسير»: كل أثر وحداني وأصل من حضرة الجمع

والوجود بحركة غيبية سارية بأحدية الجمع، فإنه يوجب للحقائق الظاهرة تخصصها بالتوجه الإرادي اجتماعاً لم يكن قبل فكل اجتماع على هذا الوجه تركيب.

وكتب في «حواشيه»: إن في قوله: على هذا الوجه، نفي أن يسمي كل اجتماع تركيباً، فإن اجتماع الأسماء بحركة الغيبية ليس فيه تركيب إلا إذا وقع بين المعاني، لأن كل ولدين مختلفين يتبع المحل، وفيه أسرار غامضة. تم كلامه.

فعلم أن كل اجتماع من الاجتماعات الثلاثة عند المحقق تركيب، ولكل تركيب صورة هي ثمرة ذلك التركيب ولتلك الصورة حكم لازم يتفرد به، وإن شاركها غيرها في بعض الأحكام التي هي نسب مطلق الحكم، فإن لكل صورة خصوصية من الفصل والخاصة والتشخص؛ وعمومية من الجنس والعرض العام والأمور السلبية، حتى قيل: يجوز اشتراك بسيطين أيضاً في عارض ثبوتي كمطلق الظهور، أو سلبي يسلب ما عداهما عنهما.

وهاهنا يعلم قواعد حقة:

الأولى: أن الموجودات تعينات شؤون الحق سبحانه، وحقائق الأسماء والأعيان عين شؤونه التي لم تتميز عنه إلا بمجرد تعينها منه؛ وهو غير متعين، والوجود العيني المنسوب إليها هو تلبس شؤونه بوجوده، ومعقولية النسبة الجامعة لأحكام الكثرة من حيث وحدتها حقيقة العالم، كما أن تعين الحق من حيثها وجود العالم، فتعين الحق من حيث كل وجود.

الثانية: أن العالم من حيث التعين ثلاثة أقسام:

ما غلب عليه طرف الوحدة والبطون كالأرواح وما غلب عليه طرف الكثرة كالأجسام المركبة وما توسط بينهما، وهو ثلاثة أقسام: ما غلب عليه حكم الروحانية ومجمل الظهور كالعرش والكرسي، أو غلب عليه نسبة الجمع لكمال الظهور التفصيلي كالمولدات، أو الوسط المشتمل على درجات كالسماوات السبع وكالأسطقسات الأربع، والكل مذكور في «التفسير» ومنقول فيما سبق، أعيد تذكيراً.

فإن قلت: لِمَ لَم يذكر عالم المثال في هذا التقسيم؟

قلت: كأنه لما قال الشيخ قدس سره في «الفكوك»: إن المتعين بين طرفي الوجود والعدم هو حقيقة عالم المثال، وإنه عبارة عن وجود العالم، وهو ظاهرية الحق، ثم هذا المتوسط يوصف بوصف الطرف الغالب كما هو شأن كل متوسط بين

شيئين؛ كوصف عالم الأرواح وما فوقه من الأسماء بالنورية والوجود الأبدي، ووصف صور عالم الكون والفساد بالكدورة والظلمة، هذا كلامه.

فعلم أن عالم المثال أمر شامل هو صور جميع التعينات، كما قال الشيخ قدس سره في «التفسير»: ومجالي التعينات هي الحضرات الخمس المشهورة؛ والمتوسط باعتبار الدائرة الوجودية بين مطلق الغيب والشهادة من حيث الإحاطة والجمع هو عالم المثال المطلق المختص بأم الكتاب الذي هو صورة العماء، ولذا قال في موضع آخر: أنه مرتبة الإنسان الكامل، فمثله لا يعد في الأقسام المتعينة من الكائنات، بل من المراتب الكلية.

الثالثة: أن كل ما له وجود عيني مركب، وكل مركب له مادة وصورة تناسبان مرتبته، فالأرواح والصور المثالية في ذوق التحقيق مركبان من مادة وصورة كما مر، لكن غير المادة الجسمانية وألطف منها، فالتركيب المسمى بالمادي هنا يراد بالمادة فيه المادة الجسمية، فلذا اختص بالأجسام.

الرابعة: ما ذكره في «التفسير»: أن كل مدرك من الصور كان ما كان ليس إلا نسبة اجتماعية في مرتبة أو مراتب، فالتركيب محدث عين صورة المركب، وهو شرط في ظهور عينها، فمتعلق الحدوث وهو التركيب والجمع والظهور؛ لا الأعيان المجردة والحقائق الكلية، وكذا متعلق الشهود هو المركب مع أنه ليس بشيء زائد على بسائطه إلا نسبة جمعها، وهي نسبة معقولة؛ وكذا متعلق التبديل الواقع في الوجود بالاجتماع والافتراق والتحليل والتركيب والتشكيل؛ هو الصور والأشكال الجزئية التي هي أحكام الحقائق، والأشكال المعقولة والحقائق مشتركة من حيث الوجود والسر الإلٰهي الذي لا تعدد فيه، والاختلاف بالصور.

الخامسة: ما ذكره فيه أيضاً: أن المسماة حدوداً ذاتية، إنما هي ذاتية للصور والأشكال إلا للمتصور والمتشكل، فهذه المعرفة متعلقها النسب لا الحقائق، فأجزاء حد كل شيء بسيط ليس أجزاء لحقيقته بل لحده فحسب، وهو شيء يفرضه العقل في المرتبة الذهنية، أما في ذاته فغير معلوم.

هذا كلامه، ومنه يُفهم جواز تحديد البسيط؛ وإن تركب الحد لا يقتضي تركب المحدود، وعكس نقيضه: أن بساطة المحدود لا يقتضي بساطة الحد على خلاف ما يقوله أهل النظر في المطالب الثلاثة، والحق معنا كما لا يخفى، إذ لا ملازمة بين الأجزاء الذهنية والخارجية.

ثم نقول: والتركيبات في كل حضرة من الحضرات الخمس التي هي مجالي التعينات وفي كل مقام من المقامات الكلية لا نهاية لها. وفي «التفسير»: التركيبات الجزئية من الحروف الإلٰهية والإنسانية لا تتناهى؛ وإنما يتناهى أصولها وكلياتها، فنتائجها أعني الصور والكلمات وأحكامها اللازمة لا نهاية لهما، وإن كانت راجعة إلى أصول حاضرة كالأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب التي كلياتها الحضرات الخمس كما مر، وإلى أمهات متناهية كالأمهات السبعة لأسماء الألوهية التي هي سدنة الأسماء الذاتية وظلالاتها.

فحاصل الكلام: أن الأمر الذي يدور عليه ظهور التجلي الذاتي الأحدي في صور التعينات إما اجتماع عدة معان وهو في التركيب المعنوي وإما اجتماع أجزاء جسمانية وهو في التركيب المادي أو حقائق وقوى روحانية نورانية أو مثالية هو في الشبيه بالمادي، كل من ذلك على نحو خاص لم يكن من قبل ليحدث الظهور بحدوث التركيب كما مر.

فإن قلت: قول الشيخ قدس سره في «المفتاح» و«التفسير» لم يكن قبل مشعر بأن لكل تركيبٍ عدماً سابقاً، وأن يكون كل تركيب حادثاً مسبوقاً بالعدم، سواء قيل بأنه سبق زماني ويفسّر الزمان بصورة النسبة الامتدادية المعتبرة صفة للوجود الحق المسماة دهراً، أو بمتجدد بقدرته؛ أو لم يقل بأنه زماني بل ذاتي؛ كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وفي ذلك شبه:

الأولى: لزوم تعطيل الصفات، وهو عدم تعلقها بالفعل لعدم متعلقها، وقد أسلفنا فيما مر عن قريب من كلام «النفحات»: أن التعطيل محال.

الثانية: ما مر في «الأصول»: أن التأثير إذا لم يتوقف على شرط يدوم الأثر بدوام المؤثر، وإن توقف فيدوم بحسب دوام الشرط، فالقلم الأعلى لكونه أثراً للحق بلا واسطة كوني يدوم بدوام الحق، وكذا ما يكون شرط وجوه هذا الدائم أو لازمه الدائم، وهلم جراً إلى أن تتوسط الحركة الدائمة بنوعها الحادثة بأجزائها، وقد مر.

الثالثة: ما مر أن المتضايفين كالرب والمربوب، والإله والمألوه، متكافئان من حيث الإضافة تعقلاً ووجوداً؛ فكيف التوفيق بين هذه الأصول، وكيف يتطابق ما هنا وما سبق في «الفصول»؟

قلت: استدعاء العدم السابق بالذات الذي هو لازم الإمكان المقتضي في نفسه

العدم وقابلية الوجود عند وجود المؤثر عين الحدوث الذاتي المفسر بالاحتياج إلى المؤثر في الوجود الذي لا ينافيه المعية في الوجود، كحركة الإصبع مع حركة الخاتم؛ فلا تنافيه القواعد السالفة، فالحدوث الذاتي لازم لتركيب كل ممكن موجود، أما الاقتصار عليه أو الانضياف إلى الحدوث الزماني؛ فباعتبار المرتبة التي فيها يقع التركيب، وإليه الإشارة بقول الشيخ قدس سره: **يظهر أي التركيب بحسب الحضرة والمقام الذي به وفيه يقع ذلك الاجتماع ويتم.**

والتحقيق: أن الزمان هو صورة الترتيب المعقول لتمام الاستعدادات الوجودية الحاصل من التوقف على عدم واسطة أقل أو أكثر بعد وجودها، ولذا قيل: بأنه مقدار حركة الفلك الأول المعقولة الترتب المذكور فيما بين المفروضة من أجزاء الحركات؛ وقد يطلق على نفس الترتب المعقول بين عدم اعتبار القيود المتنزلة كثرة؛ واعتبارها قلة وكثرة بدون اعتبار عدمها تنزيلاً، لاستهلاك الكثرة التفصيلية في الإطلاق بمنزلة استهلاكها في الوجود، وهو المراد في قوله عليه وآله السلام: **«كان الله ولا شيء معه»**[1]، حتى قيل: **«والآن كما كان عليه»**[2].

أما القول بالتعلقات الأزلية للأسماء والصفات بالحوادث الجزئية فيما لا يزال، مع القول بأن ذات الحق مباين لها؛ فنازل عن طور التحقيق، إذ لو أريد بتلك التعلقات، التعلقات الجزئية، فجزئية التعلقات قبل وجود المتعلقات حساً غير معقولة، والوجود العقلي لا يفيد الجزئية، ولو أريد التعلقات الكلية فلا يطابق تعينها تعيّن الجزئيات فلا اقتضاء بينهما.

كيف والقول بأزلية الجزئيات لا محصل له، وهذا بخلاف المطلق المستغني في نفسه عن قيد وزمان، فإنه مع أنه كذلك، مع كل جزئي في كل زمان، كما مر أنه على هذا الأصل يتفرع شهوده سبحانه بالجزئيات، كما قال تعالى: ﴿وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجَادلة: الآية 7] إذ لا يمكن توسط شيء من زمان أو مكان بين المطلق ومقيده، وعليه يتفرع أيضاً ما مر في قول الشيخ قدس سره: أن كل جزئي يتعين في حضرة العماء والحادث ظهوره، يعني بالنسبة إلى من يختلف عنده القديم والحادث، وإلا فالوجود الإطلاقي لكل موجود أزلي، كما علم

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) عبارة من كلام العارفين بالله تعالى.

مما قال عليه وآله السلام: «جف القلم بما أنت لاق»[1]، وعليه يبتنى أيضاً أن تعلق علمه بالجزئيات على وجه جزئي لكن من حيث الظاهر كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محَمَّد: الآية 31]، ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البَقَرَة: الآية 143]، ومع الفرق بين نسبة علم الشيء إليه من حيث إنه علمه بنفسه؛ وإن كان من حيث المظهر وبين نسبته إليه من حيث علمه المتحقق بتحقق علم المظهرية، إذ قد لا يطابق الثاني الأول؛ لانصباغ كل ظاهر بحال المظهر من حيث ظهوره به، وبقاء الأول على قدسه الأصلي.

فإن قلت: قد عرفت مما أشير إليه فيما سلف سوغان العلم بحقيقة الحق بمعرفة حقائق الحقيقة الجامعة التي هي إذا نسبت إليها مجموعة في العلم عينها كما مر، وقد قيل هنا بأن المركبات في كل حضرة، حتى في حضرة الحقائق غير متناهية، فكيف يعلم حقائق الأشياء وهي [لا] تتناهى؟

قلت: معرفة الشيء من جهة كونه لا يتناهى أو لا ينضبط إنما يكون بمعرفة أنه غير متناه وغير منضبط وإلا كان جهلاً لا علماً، فمعرفة الحق من حيث أمهات شؤونه وكليات حضراته وأصولها الحاصرة واقعة كشفاً وشهوداً لمن وفق لها، أما معرفته من حيث ظهوراته الجزئية في التراكيب اللامتناهية لحضراته، فمعرفة أنه من حيثها لا متناهية ولا محاطة فذلك أيضاً واقع.

الأصل الخامس
في كشف الأسرار الإلٰهية المتعينة من الأسماء الذاتية بحسب جمعيات المراتب والحقائق الكونية والحضرات الكلية أو الجزئية وهي النشآت المعنوية التي لتعينها بحسب المجالي والمظاهر يسمى بنسبتها إليها في كل مرتبة بأسماء وبالنسبة إلى الحضرات الربانية الظاهرة بها بأسماء

فنقول: إن للحق سبحانه لا من حيث إطلاقه وذاته الغنية عن العالمين، بل من حيث أسمائه الذاتية العامة بالنسبة إلى المتقابلات لكليتها وإطلاقها التي إذا

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب ما يكره من التبتُّل والخصاء، حديث رقم (4788) [5/ 1953]، ورواه النسائي في السنن الكبرى، النهي عن التبتُّل، حديث رقم (5323) [3/ 264] ورواه غيرهما.

نسبت مجموعة إلى الذات تكون عينها، وإذا اعتبر امتيازها النسبي يستند كل تأثير من التأثيرات المتعينة في كل مجلى إليها؛ اجتماعاً خاصاً ونشأة معنوية هو شرط التأثير وسبب تعينه المعنوي أو الروحاني أو المثالي أو الحسي؛ وحدانياً كل في الظاهر بسريان الجمعية الوحدانية الأصلية إلى كل منها لا في الباطن لاستدعاء جمعية الحقائق تعددها مظهراً، ذلك من كامن سر الأسماء وهو الحقيقة الأحدية الجامعة لها، المجهول من حيث هو هو تعين الحكم عليه والحصر والإحاطة لا المجهول مطلقاً، لما مر من سوغان العلم به نتيجة خاصة في ذلك السر، ونشأة أخرى تسمى باعتبار كونها أثراً حكماً وباعتبار أن تعينها بحسب المظهر القابل لا الظاهر الفاعل كما مر يضاف إلى الممكن ويسمى وجوداً كونياً، ونشأة كونية روحانية، أو مثالية، أو جسمانية طبيعية، علوية أو عنصرية، سماوية أو كوكبية، أو أرضية نارية، أو غيرها من البسائط، أو معدنية، أو نباتية، أو حيوانية، أو جامعة للكل إنسانية.

وكما يسمى حكماً يسمى باعتبار مظهريته صورة، حتى تسمى الصورة الجامعة صورة الإلٰهية الجامعة للأسماء، وباعتبار كونه نشأة جامعة للقوى والحقائق المؤثرة جمعاً أحدياً مجرداً عن التدبير، لا عن الفيض روحاً، وباعتبار كونه كذلك لكن مشغولاً بالتدبير نفساً، وباعتبار كونه مفصلاً سارياً في الجسم روحانياً ونفساً منطبعة، وباعتبار كونه نشأة جسمانية أحدية بالامتزاج المناسب لمرتبته مزاجاً معدنياً إن لم يظهر قبول الاغتذاء والنمو، أو نباتياً إن ظهر ذلك بلا قبول الحس، أو حيوانياً إن ظهر ما سبق بلا قبول الإدراك الكلي أو إنسانياً، إن جمع قبول الكل، كل هذا إذا أضيفت النشأة إلى الممكن القابل بسبب أن تعينها بحسبه، وإذا أضيفت إلى الظاهر الفاعل والحضرات الربانية فيسمى وجهاً خاصاً، أي تعيناً مخصوصاً للحق، ومنه تسمية أقسام الشيء بوجوهه.

ويسمى أيضاً تجلياً خاصاً لأنه ظهور لنفسه خاص، وظهوراً أسمائياً لأنه ظهور من حيثها كما مر ونحو ذلك، كما يسمى سراً إلٰهياً ونشأة أسمائية وغيرهما، وأصله أن كل صورة مدركة بالإدراك الحسي أو العقلي فيك أو فيما حصل من علمك فليس إلا نسبة اجتماعية في مرتبة أو مراتب يختلف أمر الموجودية بحسبها، اللهم إلا الإنسان الكامل، إذ له جمعية يستوعب كل جمعية وحكم يستوعب كل حكم، ولا تعدد في المجموع من حيث هو مجموع فيختص به، ولا يشارك فيه، فلمجموع

الكُمّل نشأة واحدة هي الجامعة، قيل: لذا قال سليمان عليه السلام: ﴿رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ﴾ [ص: الآية 35] أي لا يتصور فيه شركة الغير الكامل، وسيظهر لك بعدما مر ما يرتفع به الاشتباه عن حال الكُمّل إن شاء الله، تدبر هذا الفصل مستعيناً بنور الحق تكن ممن يعلم أن كل شيء يدرك بحس أو عقل تجل للحق وظهور له بحسب ذلك القابل، فترى الحق في كل شيء جهاراً، ولا ينافيه نسبته إلى الممكن القابل أو تسميته باسمه، بناء على شرطيته في ذلك الظهور، والله أعلم.

الأصل السادس
في كشف سر الطلب الإلٰهي
الذي هو ما يتعين به الظهور العيني

قد عرفت من قبل أن الطلب الإلٰهي للظهور أول الطلبين، أما نقلاً فلقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: الآية 54]، وقوله تعالى: «**فأحببت أن أعرف**». وأما عقلاً: فلما مر أن الطلب الإلٰي إنما هو من الأسماء الذاتية التي هي من وجه عين المسمى الموجود الحي العالم، والكوني لا يتصور حينئذ؛ إذ الطلب يستدعي العلم بالمطلوب ولا علم بدون شرطه؛ وهو الوجود والحياة.

وعرفت أيضاً أن ذلك الطلب للأسماء الذاتية حال ذاتي لها. أما **أولاً**: فإذ لا خارجي ثمة. وأما **ثانياً**: فلأن الأسماء نسب وإضافات؛ وطلب الإضافة للمتضايفين ذاتي لها كما سلف. وأما **ثالثاً**: فلما مر أن منشأ الرقيقة العشقية الطلبية شهود الحق بنظره العلمي الأزلي نظر تَنَزُّه كماله الذاتي الوجودي المستتبع لانبعاث تجلٍ غيبي لكمال آخر هو كمال الجلاء والاستجلاء، وذلك الشهود أول الأوائل.

ثم نقول: وذلك الطلب الأول الإلي من حضرة الجمع والوجود ميل معنوي بحركة غيبية اقتضائية من إحدى حقائقها الأسمائية الذاتية الأصلية، أي التي بلا واسطة بقوة حقيقتها الجامعة للحقائق، إذ القوة حيث الجمعية لأن تظهر صورة جملة الحقائق التي هي حكم الاجتماع بين جميع حقائقها مع ما بينها من التباين والاختلاف؛ فيظهر بصور تلك الجملة مسمى الحقائق الأسمائية من حيث تعينه في المرتبة الجامعة لها، أي من حيث عز غيبه وإطلاقه وحماه الأعز، فلذا اشتمل على ما هو الذوق المحمدي كل شيء على كل شيء؛ لاشتماله على الغيب المطلق

الجامع؛ وإن كانت الغلبة لبعضها، كذلك الحقيقة المائلة المتحركة أولاً؛ فإن الغلبة تتحقق لأولية الطلب كما تتحقق لظهور آثار الجمعية وللصفة الغالبة.

وذلك أعني اشتمال الكل على الكل ثلاثة أنواع: لأن الظاهر من الآثار إما آثار بعض الحقائق وآثار الآخر مستهلكة وهو في غير الإنسان، وإما آثار جميع الحقائق كما في الإنسان فإما بغلبة بعض الآثار ومغلوبية الآثار الباقية كما في غير الكامل أو بالاعتدال كما في الإنسان الكامل.

فإن قلت: كيف يتصور في المرتبة الجامعة الإطلاقية الأحدية أن يبتدأ الميل والحركة من إحدى حقائقها، ويقع بسببها ظهور صورة الاجتماع فيما بين سائرها، وينتهي الأمر إلى أن يظهر المسمى بظهور صورة الجملة، والأحدية الإطلاقية تنافي هذه الأحوال؟

قلنا: ليس هناك «من» ولا غيره كـ«في» و«إلى» ونحوهما، ولكن المراد توصيل الأمور المقصودة إلى الأذهان المحجوبة المقيدة بالأزمنة والنسب المكانية بأقصى ما يمكن من وفاء العبارة.

فإن قلت: علم المتكلم المحيط بحقيقة المقصود ينبغي أن يكون مهيأ لعبارة وافية بالكشف عنها؛ لما قيل: إن العبارة لا تقصر عن المعاني.

قلت: حال المخاطب أيضاً معتبر في تعيين العبارة وإن كان المتكلم ذائقاً ومكاشفاً فبالقدر المشترك بين المتخاطبين من الفهم يقع العبارة على اختلاف صورها في المحجوب والذائق.

لا يقال: فالمتخاطبان إن كانا ذائقين ينبغي أن تفي العبارة بحقيقة المقصود.

لأنا نقول: دائرة المعاني أوسع من دائرة العبارة؛ لتوقف الثانية على الوضع والاصطلاح والعلم بهما وغيرهما من القيود دون الأولى.

وبيانه بلسان النظر: أن المعاني غير متناهية بدليل أن الأعداد التي هي من جملتها غير متناهية، وكل ما دخل تحت الوضع وتصور الواضع أو الموضوع له، أو المتكلم به متناه، وكل غير متناه أفرز منه جملة متناهية، فالباقي بحسب نسبته إلى المفرز نسبة غير المتناهي إلى المتناهي.

قال قدس سره في «التفسير»: ولا يخلو أحد هذه الأسماء من حكم البواقي، مع أن الغلبة في كل آنٍ لا يكون إلا لواحد منها في كل مظهر، وتكون أحكام

البواقي مقهورة تحت حكمه؛ ومن جهته يصل الأمر الذاتي الإلٰهي إلى ذلك المظهر فينسب إلى الحق من حيث ذلك الاسم وتلك المرتبة من حيث وجوده وعبوديته، فيقال مثلاً: عبد القادر، وعبد الحي، إلى غير ذلك. ومن لم تكن نسبته إلى أحد الأسماء أقوى ولم ينجذب من الوسط مع قبول آثار جميعها والظهور بجميع أحكامها دون تخصيص غير ما يخصصه الحق من حيث الوقت أو الحال والموطن مع عدم استمرار حكم التخصيص فهو عبد الجامع والمستوعب لما ذكرنا بالفعل دون تقيده بالجمع والظهور مع التمكن مما شاء متى شاء، مع كونه مظهراً للمرتبة والصورة بحقيقة العبودة والسيادة التي هما نسبتا مرتبتي الحق والخلق، هو الإنسان الكامل؛ ومن أسمائه القريبة النسبة إلى مرتبته «عبد الله». تم كلامه.

ثم نقول: فالميل الأول المذكور للأسماء الذاتية المعبر عنه بالاقتضاء الأحدي في ذاته المتعدد بحسب مراتبه وقوابله هو الإرادة، والتعلق الحاصل من النسبة الجامعة التي هي حضرة أحدية الجمع وحقيقة الحقائق الذي بها وبقوتها يظهر حكم الميل من إحداها في كلها أعني حكم الاجتماع بين سائرها هو المحبة الباعثة على الظهور؛ المتعلقة بكمال الجلاء والاستجلاء؛ المتوقف حصول هذا الكمال على العالم تفصيلاً؛ وظهور الإنسان الكامل) المبين حاله (**في آخر الكتاب مجملاً** بعد التفصيل.

والحاصل: أن اقتضاء الظهور باعتبار نسبته إلى إحدى الحقائق الأسمائية يسمى إرادة؛ وباعتبار نسبته إلى الحقيقة الجامعة التي بقوتها يحصل ذلك ويتعلق بكمال الجلاء والاستجلاء؛ يسمى محبة أزلية، والاقتضاء في ذاته أمر واحد هو الوصلة الرابطة بين التجلي الأول الكمالي الذاتي، وبين التجلي الثاني الكمالي الأسمائي المنبعث منه على ما مر، وعلى هذا.

وهذا الاقتضاء والطلب والميل هو المنبه عليه في سر الأولية بـ«**أحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف**»[1] لأن المحبة لا تتعلق بموجود أصلاً، لاستحالة طلب الحاصل، بل بكمال لم يظهر قبل الخلق كظهوره بعده وهذه المعرفة الذاتية أو الأسمائية هي الظهور المعبر عنه بالعبادة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: الآية 56] أي ليعرفوني؛ أي ليوحدوني.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

والتحقيق فيه ما أشار إليه الشيخ قدس سره في تفسير: إياك نعبد، من أن للإنسان عبادتين: **إحداهما**: ذاتية مطلقة هي قبول شيئيته الثابتة المتميزة في علم الحق للوجود الأول من موجده وامتثاله للأمر التكويني المتعين بـ«كن»، وهذه العبادة مستمرة الحكم من حال القبول الأول لا إلى أمدٍ متناه، فإنه من حيث عينه ومن حيث كل حال مفتقر إلى الوجود دائماً؛ لانتهاء مدة الوجود المقبول في النفس الثاني من زمان تعينه والحق ممده بوجوده المطلق كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ [ق: الآية 15] والأنفاس من لوازم هذا القبول.

وثانيتهما: عبادة صفاتية تختص بكل ما يظهر من ذات العابد من حيث حكم صفاته أو خواصه أو لوازمه من حال أو زمان معين ذي بداية أو نهاية، ويختص بهذه العبادة عبودية الأسباب الكونية المؤثرة في الإنسان، إذ القهر استعباد، لأنك عبد ما انفعلت له، لهذا قال ﷺ: **«تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم...»**[1] الحديث.

فكل عبد في كل ما يفعله مقهور عابد بالعبادتين في الجملة، والفرق بين العبادتين من وجوه:

منها: أن لا تكليف في **العبادة الذاتية**، وليست من نتائج الأمر؛ إنما متعلقه الصفاتية رأفة من الله واحتياطاً من ميله بجاذب أحدي صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال، إذ القلوب وإن كانت مفطورة على معرفته والعبادة له واللجاء إليه، فإن الشواغل والغفلات التي هي من خواص هذه النشأة تشغله عن ذكر ما يجب استحضاره؛ فاحتاج إلى التذكير؛ لا جرم أمره بها وإليه الإشارة بقوله عليه وآله السلام: **«كل مولود يولد على الفطرة...»** الحديث[2].

ومنها: أن العبادة الذاتية في مقابلة رحمة الامتنان، لأنها مطلقة مثلها لا إيجاب فيها، والعبادة الصفاتية في مقابلة رحمة الوجوب التي فيها رائحة التكليف،

---

(1) رواه البخاري في صحيحه في بابين أحدهما: باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، حديث رقم (2730) [3/ 1057]، ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الزجر عن أن يكون المرء عبد الدينار والدرهم، حديث رقم (3218) [8/ 12] ورواه غيرهما.

(2) رواه البخاري في صحيحه، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم (1319) [1/ 465] ورواه مسلم في صحيحه، باب معنى كل مولود يُولد على الفطرة...، حديث رقم (2658) [4/ 2047] ورواه غيرهما. ونصه: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «كل مولود يُولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترى فيها جدعاء».

فالرحمة الذاتية الامتنانية هي المطلقة التي وسعت كل شيء، ومن حيثها وصف الحق نفسه بالمحبة وشدة الشوق إلى لقاء من أحبه، وبهذه الرحمة كل عطاء يقع لا عن سؤال أو حاجة ولا لسابقة حق أو استحقاق، ومن آثاره درجات قوم في الجنة بالسرّ المسمى عناية، لا بعمل عملوه و لا بخير قدموه، ذلك في الكتاب والسنة.

وأما **الرحمة الصفاتية فهي الفائضة عن الذاتية بالقيود التي من جملتها الكتابة** المشار إليها بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعَام: الآية 54] فهي مقيدة بشروط من أعمال وأحوال، ومتعلق طمع إبليس الرحمة الامتنانية التي لا تتوقف على شرط ولا قيد حكمي ولا زماني، فالحكمي قيد القضاء والقدر اللذين أول مظاهرهما من الموجودات القلم واللوح، والزماني إلى يوم الدين والقيامة، وخالدين فيها ما دامت السماوات والأرض.

فإن قلت: قبول الوجود كيف يكون عبادة من العباد، وهم من حيث هم لا وجود لهم حينئذٍ؟

قلت: قال الشيخ قدّس سرُّه: القبول منهم لوجوده حالة الإيجاد معونة لاقتداره سبحانه، فإنه لولا مناسبة ذاتية غيبية أزلية يشهدها الكُمَّل المقربون ما صح ارتباط بين الرب والمربوب، لما مر أن المؤثر لا يؤثر إلا فيما يناسبه من وجه، فالإيجاد خدمة وعبادة من الخلق بصورة إحسان من الحق، والعبادة إيجاد لصور أعمال منهم وإحياء نشآت العبادات من الحق ليرجع إليه مما ظهر به كمال لم يكن ظاهراً من قبل كظهوره بعد الإنشاء وقد مر أنه لا يلزم منه استكمال؛ لكون ذلك الكمال مقتضى ذاته من حيث المظاهر، فكذلك الأمر في الطرف الآخر أعني الكمال الأسمائي فإنه لولا ظهور آثار الأسماء ما عرف كمالها، ولولا المرائي المتعينة في المرآة الجامعة التي هي مجلى جميع ما امتاز من غيب الذات ما ظهرت أسماء الأعيان، فـ«لام» العلة المنبه على أحد حكميها بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريَات: الآية 56] ذاتية في الجانبين، أي في جانبي العبادتين الذاتية والأسمائية. هذا كله مستفاد من كلمات الشيخ قدس سره في «التفسير».

فإن قلت: إذا كانت المحبة عبارة عن الاقتضاء والميل الذي هو الرقيقة الواصلة بين الكمالين الذاتي والأسمائي؛ منسوباً إلى الحقيقة الجامعة، كانت التاء في «أحببت» إشارة إليها، وهكذا صرح الفرغاني في شرح القصيدة؛ وكيف يصح

ذلك؟ وتلك الحقيقة كما هي جامعة للحقائق الأسمائية الإلٰهية والنسب الربانية؛ كذلك جامعة للحقائق الكونية، ولا يترتب بالاعتبار الثاني قوله: **«فخلقت الخلق»**[1] على ذلك.

قلنا: متعلق الضمير في التاء من «أحببت» النسب الربانية منها؛ لا كل من نسبها، أي من الحقائق التي هي النسب العلمية، لأنها المتصفة بالطلب للمربوب؛ لما علم مراراً من حكم كل ما يقتضي التضايف من الحقائق والنسب والمراتب والنعوت وغيرها، ونسبة الحكم إلى شيء صادقة ولو صدقت ببعض اعتباراته، فهذا مثل قول العرب: بنو تميم تقري الضيف وتحمي الحريم، إذا كان فيهم من يفعل ذلك.

ويمكن أن يقال: الأحكام المشتركة كما مر يمكن نسبتها إلى الحق والخلق بالاعتبارين، كما أن إيجاد الأعمال الاختيارية مما ينسب إلى الخلق صورةً وإلى الحق حقيقة؛ لكن من حيث المظاهر، كما سلف آنفاً في العبادة، فصح نسبة الخلق إلى الكل باعتبار نسبة بعض إلى بعضٍ.

منه قولهم: القوم بنوا مدينة، وقد مر أن المعنوية مشتركة بين الطرفين، وهذا وجه ثالث، وفي قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ۝١٤﴾ [المؤمنون: الآية 14] إشارة إلى الشركة بنوع جامع بين التشبيه والتنزيه كما سلف.

الأصل السابع
في كشف سر المطلوب الإجمالي

وهو الصورة الوجودية المسماة بالوجود العام باعتبارٍ لعمومها، والنفس الرحماني لأول ظهورها البخاري، والخزانة الجامعة، وأم الكتاب المسطور لكونها مادة الموجودات، والتجلي الساري لسريانها فيها، والرق المنشور لنشرها أعني انبساطها عليها والرحمة العامة، والرحمة الذاتية الامتنانية لإطلاقها وعدم توقفها على قيد، وصورة العماء لأن حقيقتها ومعناها الحقائق المتعينة بالتعين العلمي، أسمائية فاعلة كانت ليظهر بها تعينها الصوري، أو كونية قابلة ليقبلها كل ما تم استعداده منها.

ثم نقول: الصورة الوجودية الإلٰهية الحاصلة من الاجتماع الأول للأسماء

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

الذاتية من حيث ظهورها لنفسها صورة الرحمٰن ومسماة به، لأن مدلول الرحمٰن من له الرحمة العامة، وهي الرحمة التي وسعت كل شيء؛ ولا شيء كذلك إلا الوجود الذي يلزمه العلم الحضوري.

فإن قلت: سيجيء أن النفس الرحماني عين الصورة الوجودية، وإذا كانت مسمى الرحمٰن كيف نسب النفس إلى نفسه؟

قلت: كما نسب المسمى إلى اسمه في قولهم: الحقيقة الإنسانية والوجود الإلٰهي، ولما كانت هذه الصورة عين التجلي الساري لم يكن عين التجلي، فالمتجلي مسمى الله ومرتبة التجلي هي حقيقة الحقائق التي هي حضرة أحدية الجمع أعني التعين الجامع القابل للتجلي الفاعل فهي في الظاهر مرتبة التجلي الجمعي الإلٰهي، وفي التحقيق الرتبة الإنسانية الكمالية الإلٰهية، أي الجامعة للحقائق الإلٰهية والكونية، لكونها برزخاً بين غيب الحق وشهادته.

فالفرق بين الاسمين الجامعين: أن الرحمٰن اسم الوجود الجامع من حيث ظهوره لنفسه؛ واسم الجلالة للحقيقة الجامعة الوجودية مع مرتبة التعين الجامع للتعينات كلها، ويظهر ذلك من قول الشيخ قدس سره هنا: أن الألوهية مندرجة في حضرة أحدية الجمع، مع قوله فيما سبق: أن الألوهية تليها.

فالقولان باعتباري جهتي تلك الحضرة كما سبق تحقيقه، وأن الكامل تارة باعتبار جهة أحديتها والأسماء الذاتية التي يتضمنها يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحِجر: الآية 9]، و: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا﴾ [الزّخرُف: الآية 32]، وأخرى باعتبار جهة واحديتها وكثرة حقائقها الكونية يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفَاتِحَة: الآية 5]، و: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفَاتِحَة: الآية 6]، فلجمعية هذين الاسمين الأصلين لسائر الأسماء يتوجه إليهما توجه كل متوجه؛ أي دعاء كل داعٍ وذكر كل ذاكر بأي اسم كان.

ولذا قال فخر الإسلام في «أصوله»: كل ذكر دعاء، وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسرَاء: الآية 110] لأن الأمر دائر بين الظهور والتعين، فالظهور مطلقاً إلى الوجود والتعين إلى المرتبة الجامعة، أما الصفة الربية والنسبة الربانية فخفية الصورة ظاهرة الحكم، لأن التربية من الباطن إلى الظاهر كما قال الشيخ قدس سره: لا تأثير إلا لباطن في

ظاهر، فيبتدىء التربية من الباطن وينتهي أثرها إلى الظاهر، وأول ظهورها لصورة الوجود الإلٰهي المتعين هو بالربية والربية به، وبتعينها به ظهر نفسه لنفسه فصار مسمى الاسم الرحمٰن، فباطن مسمى الرحمٰن وهو الوجود الإلٰهي من حيث بطونه هو صفة الربية، وكما ظهر الاسم الرحمٰن الدال على الوجود بالربية، كذلك ظهر الاسم الله الدال على الوجود والمرتبة أيضاً بالتربية.

قال الفرغاني: استفادة من أصول الحقائق التي ذكرها الشيخ قدس سره في «التفسير»: إن الرب مشتمل على معان المالك والسيد والمصلح والقريب اللازم والمربي بالنعمة والمدد والقيام بما فيه صلاح المربوب وهو أكثر استعمالاً؛ فهو اسم كلي سار بجميع معانيه في جميع الأسماء الكلية والجزئية، وظاهر في كل اسم بحسبه، فكل موجود حقيقته منتشأة من حقيقة إلٰهية أصلية أو فرعية إلى ما لا يتناهى، كأن الوجود المضاف إليه الظاهر في المراتب الكونية روحاً ومثالاً وحساً، متعيناً من حضرة اسم متعين بتلك الحقيقة الإلٰهية؛ فكان ذلك الاسم ربه المتولي لتربيته وإصلاح أموره، وكان مليكه وسيده والقرب الملازم، وممده بالوجود مع الآنات بالخلق الجديد دائماً؛ ويكون هو مرجع جميع تجلياته في النشأة الدنيوية، ورؤيته في الآخرة مختصة به.

ثم **الربوبية** لها حكمان: عام وخاص. **فالعام**: للاسم «الله» لعموم تعلقه من جهة التربية والوجود الظاهر فيها، كما قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: الآية 2]، و: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: الآية 54]، والاسم «الرحمٰن» لعموم تعلقه من جهة الوجود فحسب، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [طه: الآية 90].

والخاص: هو ما ذكرنا، أن ما تعين وجوده من حضرة اسم كان ربه الخاص، فلا جرم كان مشرع وجود الكُمّل من الأنبياء والرسل والأولياء، من بحر التجلي الثاني المشتمل حقيقة كل منها على حقائق الكل؛ ولكن مع أثر خفي من حكم تميزه واختصاصه، فالتجلي الثاني من حيث ذلك الأثر ربه؛ ومن قارب الكُمّل حيطة وذوقاً منهم يكون منبع الوجود المضاف إليه من عين هذه الأصول؛ لكن من حيث أحكام كثرتها، ولكن مع أثر خفي من حكم الحيطة على عكس الكُمّل؛ فذلك الاسم يكون ربه.

وأما من دون هذه الطبقة يكون مورد وجودهم من أبحر هذه الأصول أو أنهر فروعها، أو جداول تلك الأنهر أو السواقي أو الحياض أو الجرار أو الكيزان، إلى قطرات غير متناهية، فبحسب الاستعداد يكون تعينهم أولاً ومرجعهم آخراً.

وأما نبينا محمد ﷺ فله المنهل الأعلى وهو التجلي الأول الذي هو نوره أولاً وربه ثانياً؛ وهو أصل جميع الأسماء والتعينات العلمية والوجودية ومنتهاها؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: الآية 42]، وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى﴾ [الكهف: الآية 109] فإن ربه هو التجلي الأول الذي هو مسمى «هو» وباطن الاسم «الله»، ومنتهى جميع التعينات، وإليه يرجع الأمر كله، وكلماته الأسماء الذاتية المسماة بمفاتيح الغيب وهو أصول الأسماء السبعة الأئمة وحقيقة البحر الذي ينفد دون نفادها، وباطنه إنما هو بحر التجلي الثاني المنتشأة منها الأبحر السبعة؛ المنتشأة لأنهار وجداول لا تتناهى، وهي كلماتها التي هي تعيناتها المتنازلة. هذا كلامه.

ثم نقول: ثم الاسم «الرحمٰن» أعني صورة الوجود الإلٰهي من حيث ظهوره لنفسه ينبسط نوره، فإن النورية حالة خاصة لازمة للوجود؛ على الممكنات المعلومة، أي الماهيات الممكنة؛ انبساطاً واقعاً في الخلاء، إذ لا ملاء؛ بل لا موجود من الممكنات قبل انبساطه، وتظهر تلك الممكنات بانبساطه ويتعين هو ويتعدد بحسبها مع وحدته الحقيقية الذاتية، إذ ما بالذات لا يزول، فالمتعدد في الحقيقة اعتباراته ونسبه التعينية، لذا قلنا بأن التجلي الأحدي الساري ووجود الحق مع قبوله أحكام المظاهر المتعينة ونعته بها، غير متعين في نفسه، أي متعين ومتعدد بنسبه لا في نفسه.

قال الشيخ قدس سره في «التفسير»: إمداد الحق وتجلياته الواصلة إلى العالم في كل نفس ليست إلا تجل واحد يظهر له بحسب مراتب القوابل، واستعداداتها تعينات، فيلحقه لذلك التعدد والنعوت المختلفة؛ لا أن الأمر في نفسه متعدد أو وروده متجدد، فالتقدم والتأخر كالتعدد والتغير من أحوال الممكنات؛ وهذا التجلي الأحدي ليس غير النور الوجودي ولا يصل من الحق إلى الممكنات قبل الوجود وبعده غير ذلك؛ وما سواه أحكام الممكنات، ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق افتقر العالم في بقائه إلى هذا الإمداد الوجودي الأحدي دون فترة، إذ لو

انقطع طرفة عين لفنى العالم دفعة واحدة، لأن الحكم العدمي لازم له، والوجود عارض له من موجده. تم كلامه.

فتلك الصورة الوجودية باعتبار ذلك الانبساط كما يسمى الوجود العام والتجلي الساري والرق المنشور، تسمى نَفَساً كما نطقت به النبوة، فقال عليه وآله السلام: «**إني لأجد نفس الرحمٰن من قبل اليمن**»[1]، أي التجلي الأحدي الساري الباقي على أحديته، فتلك التسمية للتفهيم تشبيهاً للمتوجه المتعين تعيناً كلياً به يخرجه عن لطافته من غيب الهوية وكمال الإطلاق إلى نقص التكاثف المعقول النزيه بالنفس الحاصل بحكم الطبيعة في نشآتنا واعتباراً به، أي قياساً عليه، وهو الهواء المنبسط الممتد المتكاثف من وجه بالتوجه الحسي والحركة الطبيعية؛ حتى لو أصابه ذي بردٍ يدركه حس البصر.

قال الشيخ الجندي: الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقائق الكبرى التي نظيرها النقطة في مطلق البياض إذا جاشت بنفسها في نفسها، أي من حيث تطلب الامتداد والاتساع والتنزل، فامتدت للتفصيل بحقيقة النفس، كانت في مبدأ الامتداد وحدانية جميعاً مشتملة على حقيقتي الظاهرية والباطنية والفعل والانفعال؛ ولأن القابل غير خارج عنه ما يتعطف الفيض النفسي على نفسه، فيحصل بالعروج والرجوع صورة الإحاطة بحقيقة فلك الإشارة، فالنصف الأعلى من هذا الفلك، وفسره بأحدية جمع النَّفس الرحماني والحقائق الوجوبية الربانية الفعلية محيط بعماء الرب وفيه صورة الربوبية وإشخاص الحقائق الإلٰهية النورية الوجوبية؛ كما أشار إليه الرسول ﷺ عند سؤال أبي رزين العقيلي منه: «**أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟**»... الحديث[2]. والنصف الأسفل عماء الكون واسمه غماء بالمعجمة ومشتمل على الصور الكيانية وموجودات الحقيقة الإمكانية ما بين معنويتها الشأنية ومجرداتها العقلية والنفسية الروحانية وطبيعتها الجسمانية وعنصريها الأركانية؛ سماويها وأرضيها، وروحانيها الملكية والجنية وغير ذلك من الصور المثالية المطلقة والخيالية المقيدة والصور الذهنية واللفظية والرقمية، فافهم. هذا كلامه.

ويعلم منه أن الهوية الكبرى التي هي أول الأوائل كالنقطة والتعين الأول كالهمزة والنفس الرحماني كالألف في أنه أول الامتداد الأحدي، وبتمام الإمتداد

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه. (2) هذا الحديث سبق تخريجه.

الأحدي تحصل مرتبة العماء الجمعي، لذا أشار بالفهم.

وإنما عبر الوجود المنبسط بالنَّفَس.

أما أولاً: فلاشتراك الوجود المنبسط مع النفس المختص بالطبيعة في نشآتنا الميزانية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصّلت: الآية 53] إذ كما يدل النفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط على الأكوان على وجود موجده بكمالاته؛ كذلك النفس الإنساني يدل على كون محله مظهر جمعية تلك الكمالات في الجملة كالحياة وما يتبعها؛ وإن كان البعض مغلوب الأثر.

وأما ثانياً: فلأن الصورة الوجودية العامة كما مر، أول صادر من الحق تعالى، لأنها أول ما يظهر حالة التكوين الذي هو الاجتماع الواقع بين الأسماء الذاتية والنكاح الأول بالتوجه الإلٰهي الغيبي الحبي الإرادي الذي كان ذلك الاجتماع والتوجه في أصل مرتبة حضرة أحدية الجمع صدر، لأن يكون مادة وافية وخزانة جامعة لمواد وجودات الممكنات، إذ كانت نسبة حضرة أحدية الجمع إليه نسبة الذكورة إلى الأنوثة، فهي كالظاهر بالتولد الأول وعندنا من التوجه الباطني الغيبي والتحرك الهوائي القلبي وهو البخار.

وأقول: كان المراد بالأصل هاهنا جهة واحدية الحضرة الجامعة لا أحديتها لما قال الشيخ قدس سره في «الفكوك»: الإيجاد هو أول الفتح الظاهر، وأول مفاتيح الغيب الجمع الأحدي الذي هو البرزخ الجامع بين أحكام الوجوب والإمكان، إذ لا يضاف إلى الوحدة الذاتية والتجلي الوجودي الإطلاقي اعتبار من الاعتبارات الثبوتية أو السلبية؛ كالاقتضاء الإيجادي أو نفيه وكالأثر، لأن كل تأثير موقوف على المناسبة، ولا ارتباط بين الأحدية الذاتية من حيث تجردها عن الاعتبارات وبين شيء أصلاً، فوضح أن مبدئية الحق إنما يصح من حيث الواحدية التي تلي الأحدية، وهي مشرع الصفات والأسماء التي لها الكثرة النسبية اللاحقة التي هي أحكام الوجوب الفاعلية وأحكام الإمكان القابلية.

واعلم أن أول المفاتيح بعد الجمع الأحدي، الأسماء الذاتية التي لا يعلمها إلا هو؛ وهي من أعظم أسرار الحق المحرم إفشاؤها، وأمهات الأسماء الألوهية التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة؛ كالظلالات والسدنة للأسماء الذاتية، وللأسماء الذاتية الغيب الحقيقي، وهو السارية بالذات، وأما المفاتيح المختصة بالغيب الإضافي فهي التي كنى الحق عنها بالفطر والفتق والفلق والزرع والخلق والجعل

والإخراج، هذا كلامه وفروقها يعرف في «الفكوك».

فإن قلت: كيف مثّل الشيخ قدس سره الأسماء الذاتية فيما سبق بالحياة من حيث هي، والعلم من حيث هو، وغيرهما، وعرفها بما هو عام النسبة إلى المتقابلات، وقد قيل: إنها من الأسرار المحرم إفشاؤها؟

قلت: هي أسماء الذات وهذه الأسماء الذاتية، وإن أطلق إحداها على الأخرى بنوع اعتبار؛ إذ الأسرار حقائق المذكورات المتحدة في التعين الأول ولا يعرفها إلا المحمديون.

وأما ثالثاً: فلأن الموجودات كلمات الحق لظهورها بالقول الإلٰهي المعبر عنه بـ«كن» لكل مراد تكوينه، والقول الذي هو التكوين عين الاجتماع المخصوص الأسمائي كما مر، والاجتماع ليس أمراً زائداً على الأسماء المجتمعة فهو عين المكون اسم مفعول فالمكوَّن عين كلمة المكوِّن اسم فاعل.

فإن قلت: فكلمته عينه فيكون المكوَّن عين المكوِّن؟

قلت: كلمته عينه إذا نسبت إليه كسائر الصفات، أما باعتبار امتيازها النسبي ونسبتها إلى الحقيقة الكونية القابلة من حيث أنها قابلة فلا لما سبق من قول الشيخ في الورق السابق: إن الوجود ليس ذاتياً لسوى الحق، فعلم أن الوجود لسوى الحق ثابت؛ لكن نسبي أو إضافي، فكل وجودٍ له بالحقيقة والذات، ويكون لغيره بالنسب والإضافات.

ثم أصل كلمات الحق ومادتها هذا الوجود الساري المسمى بالنفس الرحماني، كما أن أصل الكلمات الإنسانية هو النَّفس الساري بحكم الطبيعة فشبه به، ولذلك كما تعددت الحروف العلمية والوجودية أعني الحقائق البسيطة وكذا الكلمات العلمية والوجودية أعني الحقائق المركبة بحسب فنون تقاطع النفس الرحماني واستقرار الوجود المنبسط في مراتب المخارج التي هي الحقائق الكلية البسيطة أولاً وبحسب التركيب العلمي، ثم الحسي آخراً في أصل الوجود بحسب ما يليق به من الاستقرار المعلوم بالكشف المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: الآية 98] كذلك تعددت الحروف والكلمات اللفظية فينا حساً وذهناً من جهة كوننا مخلوقين على الصورة الإلٰهية، وذلك معلوم لأهل الكشف والحجاب، ولذلك أيضاً كما اشتمل النفس الإنساني على الحروف والكلمات والآيات والسور والقرآن والفرقان، كذلك اشتمل النفس الرحماني في الموجودات على الحروف والكلمات

والآيات الدالة على كمالات موجدها وأحواله عندهم وأحوالهم عنده، وفيما بينهم والسور التي هي طائفة من تلك الآيات، والقرآن الذي هو مجموعها مجملاً والفرقان مفصلاً، فافهم.

قال الشيخ الجندي: فعلم أن الله أحاط بكل شيء علماً، ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الجن: الآية 28] فإن التجلي الحبي الإلٰهي في بدء التجلي الإيجادي خرج من باطن قلب التعين الأول ودرج في الألف النفسي، ومر على حضرة أحدية الجمع يعني جهة واحديته في العلم الذاتي على جميع حقائق الشؤون الذاتية والحقائق الفعلية الإلٰهية إلى أن بلغ غاية حضرة الإمكان؛ فلم يجد محل تعين التجلي تماماً فرجع قهقرى إلى باطن القلب فتم دورة التجلي، فتنفس بألف النفس المحيط كإحاطة التجلي الحبي.

فلما كان ما كان، وبان ما بان، بسر هذا الشأن عاد الأمر دورياً كما كان فما في الوجود إلا الله العظيم الشأن، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: الآيتان 26، 27] تم كلامه.

وقيل: إنما سمي الوجود المتنفس نفساً لأن تعينه بنفس المتعين عن مضيق الإطلاق والاستهلاك في الأحدية.

ثم نقول: فالحاصل أن النفس المذكور الرحماني الذي هو التجلي الساري بالنسبة إلى النشأة الوجودية كلياتها وجزئياتها التي هي كلمات نفس الرب سبحانه وحروفه بخار عام لاعتباره به، هو نتيجة الاجتماع العام بين الأسماء الذاتية الواقعة في مرتبة الوحدة بالتوجه الإلٰهي الغيبي لأنه قبل وجود المظاهر الحبي، لأن اسم الميل بالنسبة إلى الحقيقة الجامعة محبة الإرادي، لأنه بالنسبة إلى إحدى حقائقها الطالبة أولاً للظهور إرادة ويسمى هذا الاجتماع الواقع بين الأسماء الذاتية لتوليد الصور الوجودية العامة السارية النكاح الأول، إذ لا اجتماع قبله، وإن لم يعده الشيخ قدس سره في بعض الأحيان من مراتب النكاح، لكونه غيبياً غير مثمر وجوداً عينياً ويسمى أيضاً منزل التدلي لأنه محل ابتداء التنزل بالصدور الأول، ومرتبة العماء لكونه مادة تعينات الحقائق وحضرة نفوذ الأقدار، لأنه مبدع كل اجتماع وإصدار ومتوزع وجودات الآثار ودقائق الأقدار.

فإن قلت: كيف سمي الوجود العام والتجلي الساري بالمرتبة؛ والتجلي

صاحب المرتبة لا عينها كما مر مراراً؟

قلنا: لما لا غير ثمة؛ لا فرق بين القابل والمقبول، وبين التجلي الظاهر وتعينه، إلا بالنسبة، والكل اعتبارات لنفس واحدة، فيصدق على ذلك التجلي الوجودي الذي وجوده ذاتي أن يسمى باعتبار ذاته وجوداً، وباعتبار ذاته ومرتبته البرزخية الجامعة «الله»، وباعتبار ظهوره لنفسه وكليته «رحماناً» وباعتبار انبساطه نفساً، وباعتبار ماديته الشاملة مرتبة العماء.

قال الشيخ مؤيد الدين الجندي: التعين صورة المتعين، فما له وجود بدون المتعين؛ وهو النفس الرحماني الذي هو مادة لصور الموجودات الكونية، كما أن نفس الإنسان ينبعث من القلب وله تعين في القلب غير متميز عن المتعين، فللألف الذي هو الواحد أو النفس الإنساني أو النفس الرحماني أو الوجود الساري، ثلاث مراتب:

إحداها: قبل امتداده، وهو مرتبة إجماله وأحديته واستهلاك أعداده بحيث لا تظهر أعيانها ولا تتميز، وهو اعتبار النفس الإنساني في غيب قلبه، والنفس الرحماني في غيب عين التعين الأول وهو مقام: **«كان الله ولا شيء معه»**، ومقام: «كون النفس في قبضة المتنفس»، واستهلاك الكثرة الأسمائية في الأحدية الذاتية؛ وبه يندرج الألف في النقطة اندراج سائر الحروف في الألف.

وثانيتها: اعتبار امتداد النفس إلى أعيان الحروف بالإيجاد حال تعيناتها في مخارجها ورجوعها إلى الباطن في مراجع معارجها؛ وبه تحقق وجود عين الألف من حيث امتداده إما عارجاً من أسفل سافلين إلى أعلى عليين، فهو أخت الفتحة؛ فالفتح معها؛ وإما هابطاً، فهو أخت الكسرة؛ وإما جامعاً بين النزول والعروج، وهو أخت الضمة. فالألف والواو والياء صور الألف الذاتي الوجودي النفسي في مراتبها؛ وفي التحقيق لا مخرج لهذه الحروف، وهذا الاعتبار واحدية الواحد كما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: الآية 163] وبه يكون الواحد مبدءاً للعدد؛ ولا يتنزه عن الكثرة النسبية ويستلزم الرب المربوب والإله المألوه؛ وينشىء الواحد من نسب ذاته تعينات تجلياته، فهذه المرتبة سابقة على مرتبة التعين العددي مسبوق بالإطلاق الذاتي الأحدي وهو اعتبار الألوهية.

وثالثها: اعتبار تعين النفس في المخارج بصور الحروف وتجليات الواحد في

أعيان الآحاد، وتسميتها بأسماء لا تحصى؛ وهي أيضاً مراتب تعينات التجلي النفس الرحماني الإلٰهي الوجودي، والفيض الذاتي الجودي المنبعث من غيب باطن القلب الذي هو التعين الأول إلى حضرة أحدية جمع الجمع على ظاهرية اسم الظاهر المشهود المعهود؛ فما ثمة إلا هو الأول الأحد والآخر الأبد، والظاهر بالعدد، والباطن عما تعدد؛ والجامع بين ما تأحد وتوحد، وتجدد وتحدد، وتقيد وتعدد؛ فالوجود الواحد الحق يظهر بأوصاف المحدثات المتجددة؛ إذ في كل ماهية ماهية بحسبها لا بحسبه، وخارج عنها في حقيقته المطلقة كاللون في أنواعها مع إطلاقه في عينه لا في أينه فافهم، هذا كلامه.

والمفهوم منه: أن النفس الرحماني مطلق الوجود من حيث هو متعين بتعين ما كان؛ فكان مادة جميع التعينات، وهي العماء.

فبهذا التحقيق صدق عليه التعين الأول كما وقع في «التفسير» ومرتبة العماء، وحضرة أحدية الجمع، والصورة الوجودية من حيث ظهورها لتعينه، وأنه انبعث من التعين الأول ماراً على حضرة أحدية الجمع إلى ظاهرية الاسم الظاهر، إلى غير ذلك من العبارات المختلفة بحسب الاعتبارات، فلا تتهم في عدم التوفيق إلا فهمك.

ثم نقول: وهذا البخار النفسي الكلي الرحماني أعني الوجود العام والتجلي الساري ليس مما يدرك ظاهراً بصورة مشخصة للطفه الإلٰهي وكليته وعمومه الجمعي الأحدي؛ مع أنه سار بالحقيقة في كل ما يوجد، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾ لسريانه فيما خلق دون حلول ومزج وانقسام ﴿ٱلۡخَبِيرُ﴾) [المُلك: الآية 14] بكيفية السريان وحكمه الحاصل بالسريان وآثاره، فإنه وإن لم يتعين له صورة تدرك في الظاهر فإنه لا يشك في أثره، لما مر أن نسبة الربية خفية الصورة ظاهرة الحكم؛ ولا بد للرب من المربوب. وقد يتحقق فيه من يعرفه من أهل الشهود؛ فهو كالهواء عندنا في أنه لا يبصر صورته ويحس أثره، ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٦٠﴾ [النحل: الآية 60].

فإن قلت: هل يعهد في النشأة الإنسانية الجامعة نظيره مما لا ترى صورته وتدرك آثاره قطعاً؟

قلت: إن شئت ذلك فتأمل نسخة وجودك واعتبر هذا البخار المسمى بالنفس الرحماني بالبخار الحاصل في التجويف القلبي الصنوبري في الجانب الأيسر المنبسط من طرف الشرايين إلى جميع البدن المسمى بالروح الحيواني عند الأطباء

وحامل ومظهر له عند المحققين، فإنه لا يرى مع أن له آثاراً عديدة وأفعالاً بديعة.

منها: أنه يرتقي إلى تجويف الدماغ معموراً به ومنبعاً لخواص قواه النفسية من الحس بأنواعه العشرة، والحركة بأقسامها ما دامت الحياة باقية لصاحبه.

ومنها: حيلولته في تجويف الرأس إذا امتلأ بطونه منه وغلب النوم بين الالتفات النفساني إلى عالم النفوس والروحاني إلى عالم الأرواح؛ وبين العالم الظاهر حيث لا يشغله الحواس الظاهرة عن الالتفاتين لانسدادها بذلك الامتلاء فينفتح في مستقر القوى الدماغية باب الصور الخيالية بتصويره القوة المصورة لمخزونات الروح الحسي في الخيال ومخزونات الروح العقلي في الروح الفكري بصور تناسب وتحاكي ما انتقش في ذات النفس بواسطة الروحين المذكورين مما اكتسبه بالمقابلة بالعالم الأعلى تارة؛ لارتفاع المانع وهو الاشتغال الحسي، كما في المنام الصادق وبالعالم الأسفل أخرى كما في أضغاث الأحلام وبالمجموع أخرى فيتركب منهما.

كل ذلك في المنام مرة كما قلنا **وباليقظة أخرى** كما في الإلهامات والوساوس **مع أن الحضرات** الخمس الثابتة الواقعة في نفس الأمر من التعينات المعنوية أو الروحانية أو المثالية المطلقة أو المقيدة الصحيحة أو الحسية لا تتغير؛ وكيف تتغير الحضرات والحال أنها منها تستنزع المواد العلمية؛ كما سيظهر أن عالم المعاني واللوح المحفوظ وعالم المثال، منها تنكشف الحقائق لأهل الكشف ومنها ترد الكتب الإلٰهية.

ومنها تستنزع الخمائر الكونية؛ فإن خمائر المولدات الأجسام البسيطة وخمائرها الصور المثالية أو الروحانية، وخمائرها الصور المعنوية كما سيتضح لك في أصل النكاحات ثم إليها تستند البراهين الشهودية بالكشف والإلهام والنظرية بالعقل فيما يبلغ طور الأفهام.

ومنها: ظهور غرائب التركيبات الصناعية المتصورة بالصور المحسوسة تارة والذهنية أخرى، وكل منها بالآلات المخصوصة تارة وبغيرها أخرى، وذلك بالانتقال فيما تصرف فيه قوة المفكر من النقوش الذهنية الدماغية المعمورة بذلك البخار إلى الصور الحسية المحققة أو المفروضة؛ على أن تلك التركيبات الغير المتناهية الأشخاص ترجع إلى قواعد كلية محصورة ضبطها أهل كل صناعة، فهي

لكليتها لا ترى وترى آثارها الجزئية، فكذا ما نحن فيه من امتلاء الخلأ المتوهم لا المحقق إذ لا تعطيل في الوجود، وأجزاء العالم مفروغ عنها، وذلك الامتلاء بالنفس الرحماني الكلي الذي لغاية لطافته لا ترى، ومن الأمثلة ظهور تعين وجود المكونات بالقول الرباني الذي هو التوجه الإيجادي النسبي الذي هو عين نسبة الاجتماع، مع أنه هو المكون، كما مر.

ومنها: تعين كل شخص من اجتماع الحقائق الكلية التي هي النسب العلمية والاجتماع أيضاً نسبة.

ومنها: تعين كل جسم من اجتماع الهيولى والصورة الغير المرئيتين. فتدبر.

منها: عموم سر هذا الحكم وحيطته جميع الكون وخاصة في نسخة نشأتك الجامعة التي هي الأنموذج الأتم والمثال الشامل الأعم.

ثم نقول لما سلف: إن صورة الوجود الإلٰهي من حيث ظهوره لنفسه مسمى الرحمٰن؛ وأن مسمى الرحمٰن باعتبار انبساطه يسمى نفساً؛ وإن النفس بخار عام هو نتيجة الاجتماع العام بين الأسماء الذاتية الأصلية والاجتماع العام الجامع للغيب والشهادة، ونسبتي الظهور والبطون ليس إلا في حضرة أحدية الجمع والوجود التي لها وجهان: وجه غيبها، وأحدية شأنها سلب الاعتبارات، ووجه شهادتها، وواحدية شأنها ثبوت الاعتبارات.

ثم **للأحدية أيضاً** جهتان: فبجهة نسبة إطلاق الغيب ليس فيها كثرة لا حقيقية ولا نسبية وبجهة نسبة الواحدية لها مع الوحدة الحقيقية كثرة نسبية حاصلة من سريان الواحدية فيها.

وللواحدية أيضاً جهتان: فبجهة نسبة الأحدية مع كثرتها النسبية لها وحدة حقيقية سارية من الأحدية، وبجهة نسبة الكثرة مع وحدتها النسبية لها كثرة حقيقية حاصلة في نفس نسبتها إلى الكثرة مع وحدة أصلها.

ظهر من هذه الاعتبارات أن النفس الرحماني من حيث الصورة الوجودية في أول الامتداد والانبساط أول مولود ظهر من اجتماع الأسماء الذاتية كما ذكر من **حضرة باطن النفس وروحه**؛ وهو حضرة أحدية الجمع والوجود الشاملة للصور المعنوية والوجودية، وللظهور والبطون، لأن المطلق روح المقيد.

ثم نقول: من اطلع على هذه الحضرة الجامعة بالكشف الواصل إلى درجة

الكمال في التعين الثاني، أو إلى رتبة الأكملية في التعين الأول؛ علم المفردات الأصلية والحقائق الإلٰهية المطلقة البسيطة الأوَل التي هي المادة الأولى لتركيب جميع المقدمات المنتجة صور الكون بحسب مراتبه الأربع أو الخمس كما سيجيء تعدادها وهي الأسماء الذاتية إذا اعتبرت على أحديتها في التعين الأول لا ينكشف إلا لأهل الأكملية الأحمدية، وإذا اعتبرت في التعين الثاني تكون عبارة عن أمهات أسماء الألوهية، وهي الأربعة الأُول من الحياة والعلم والإرادة والقدرة.

ويعلم أيضاً أن حدود تلك المقدمات المنتجة أحكام هذه الأسماء الأربعة الذاتية، بمعنى أن حقائقها من حيث هي عين الذات؛ والمنتج تركيب أحكامها ونسبتها، ولكل تركيب منتج حدود أربعة يتكرر أحدها، أي يتردد بين المقدمتين، فبقي حدودها ثلاثة بالصورة وأربعة بالمعنى، وبذلك تحصل الفردية الصورية التي هي شرط في كل إنتاج، لأن كل نتيجة تحصل من ظاهر ومظهر ورابطة؛ وإن كان للرابطة نسبة خفية إلى الطرفين، فالحد الأوسط نحن فيه النسبة الجامعة بين الحقائق الإلٰهية الفاعلة والكونية القابلة أعني سر أحدية الجمع لكن من حيث سريانها بالتوجه الإرادي في باقي الأسماء الكلية الأصلية المذكورة أعني الإرادة الصابغة بحكمها الثلاثة الباقية والتكرار المشروط في الإنتاج هو الترداد النكاحي المنبه عليه، أي السريان الاجتماعي مع كل واحد من الثلاثة؛ وبالترداد تتثلث صورة المربع معنى، لأن الترداد هو سريان أحدها في الثلاثة الأخر وخفاؤه فيها ليصح حصول النتيجة بخفاء السر الجمعي الناكح الجامع؛ وإن كان بنسبة الإرادة، فإنه لا أثر لظاهر من حيث صورته بل من حيث غيبه ومعناه بسريان سر الجمع الأحدي.

ولا بد لتوضيح هذا المقام من تكرار نقل ما ذكر الشيخ قدس سره في «التفسير» ببعض الانتخاب، وهو: أن الحق سبحانه نظر بعلمه الذي هو نوره في غيب ذاته في الكمال الذاتي المطلق، فشاهد به كمالاً آخر مستجناً في غيب هويته وهو كمال الجلاء والاستجلاء وإذا رقيقة بين الكمالين متصلة اتصال تعشق تام فاستتبعت تلك النظرة المقدسة عن أحكام الحدوث انبعاث تجل عيني آخر منصبغ بصفة حبية متعلقة بما شاهده العلم لطلب ظهوره.

فنظر الحكم في ذلك من نسبتي حكمه وحكمته اللذين كانت الرؤيتان منا: البصرية والعقلية، مظهرين لهما. فعلم أن حصول المطلوب يتوقف على تركيب مقدمتين، إذ الواحد لا ينتج ولا يظهر عنه كثرة، والمطلوب أعني كمال الجلاء

والاستجلاء لا يظهر بدون الكثرة، ولم يتعين من مطلق التجلي الذاتي الغيبي حينئذٍ، إلا مقدمة واحدة هي التجلي بالباعث الحبي؛ فلم ينفذ الحكم بسلطنة الوحدة والغنى حينئذٍ، فلم ينفذ اتصال أحكام التجليات دون أمر آخر يكون مظهراً لحكمه المسمى فعلاً، فعاد حكم التجلي يطلب مستقره من الغيب المطلق، فإنه يشبه التجلي الأحدي عند انقضاء حكمه المظهري لعدم مناسبة الكثرة.

فحصل بهذا العود حركة غيبية مقدسة، ودورة شوقية سرى حكمها فيما حواه الغيب من الحقائق الأسمائية والكونية، فانتشت منها البواعث العشقية تطلب من الحق بحكم ما سرى فيها ظهور أعيانها وما فيه كمالها، فصار ذلك مفتاح سائر الحركات الدورية الإحاطية المخرجة ما في قوة الإمكان والغيب إلى الفعل من أعيان الكائنات، وكانت النسبة الجودية من جملة تلك الحقائق المستهلكة تحت قهر الأحدية، فانبعث لسان مرتبتها بحب ظهور عينها وكمالها لطلب إسعاف السائلين، فحصلت المقدمتان.

إحداهما: الطلب الإلٰهي الذي تضمنه التجلي الحبي بصفة الفعل.

والأخرى: الطلب الاستعدادي الكوني بصفة القبول؛ فتعينت النسبة المسماة عندنا قدرة تطلب متعلقاً تعينه الإرادة فتمت الأركان، لأن التجلي الذاتي الذي أوجب للعلم شهود كمال الجلاء والاستجلاء هو تجلي الهوية منصبغاً بحكم نسبة الحياة، المظهر عين النور الوجودي الغيبي.

ثم أظهر التجلي الحبي المنبعث عنه بالعلم نسبة الإرادة التي هي عنوان السر الحبي، ثم تعينت القدرة بحالها المذكورة فتمت أصول ظهور النتيجة وهي المقدمتان؛ كل مقدمة مركبة من مفردين؛ فصارت أربعة؛ وتردد الواحد منها وهو سر أحدية الجمع من حيث نسبة الإرادة الصابغة بحكمها الثلاثة الباقية حين خفائها في الثلاثة لحصول الأثر وكماله، فحصلت الفردية.

ثم ظهر بتلك الحركة الغيبية التي هي الترداد سر النكاح فتبعتها النتيجة تبعية استلزام لا تبعية ظهور، وبقي تعيين المرتبة التي هي محل نفوذ الاقتدار بالحركة الحبية ليظهر عين المراد بحسب أحكام الأصول المذكورة التي هي الأسماء الذاتية اللازمة حضرة الوحدانية الغيبية حاملاً خواصها ومظهراً أسرارها، وما عدا هذه الأسماء من الأسماء فهي التالية لها إن كانت كلية؛ وإلا فهي الأسماء التفصيلية المتعلقة بعالم التدوين والتسطير والمتعينة فيه.

وأقول: كلام الشيخ قدس سره في «التفسير» واضح لما في «المفتاح»؛ لكن فيه من بقايا خفايا الأسرار المحتاجة إلى الإيضاح ما لا ينكشف إلا بتوفيق الحق سبحانه لمن ساعدته عناية الفتاح، فالذي أدركه مبلغ علمي وطوق فهمي أن التجلي الحبي لانبعاثه من التجلي الذاتي الكمالي الموجب للعلم بشهود كمال الجلاء والاستجلاء؛ انصبغ بحكم الحياة فكان حياً، أي دراكاً فعالاً، لأنه معنى الحي أي نوراً شأنه أن يظهر عين النور الوجودي وهو الحي القيوم؛ وبحكم العلم فكان عالماً، وتضمن بسبب اقتضائهما طلباً للمفعول المعلوم، لكن طلبه مقدمة واحدة، إذ لا غير بعد، فحين انتشت بطلبه ذلك ودورته على الحقائق البواعث العشقية من القوابل الكونية وجد مطلوباً يطلبه ويتعين متعلقاً له، فتعين حين تعين الطلب الكوني نسبة الإرادة لتعين المراد.

ثم نسبة القدرة بحسبها بتمام ما يتوقف عليه وهو الثلاثة السابقة، فتعين الظهور المطلوب لتعين مقدمتيه المركبة كل منهما من المفردين، كل هذا للظهور الوجودي العيني، وسرى هذا السر إلى البرهان اللمي للظهور العلمي، كأن يقال: التجلي الحبي الأحدي حي عالم يطلب الظهور؛ وكل ما هو كذلك يظهر إذا تعين القابل، الطالب بلسان استعداده لظهوره؛ وقد تعين؛ وهو سر كل إنتاج بحسب الوجود والعلم، فالطلب لتردده بين التجلي الفاعلي الذي بمثابة الأصغر، وتعين القابل الذي بمثابة الأكبر، بمنزلة الأوسط المشترك. هذا هو الأصل المعبر عنه بالبرهان اللمي لكون الطلب الإلّي مقدماً على الطلب الكوني ومقتضياً له، كما تحقق في قول الشيخ قدس سره وإليه الإشارة بقول الصديقة الصغرى[1] بعد ذكرها الحب الذاتي والصفاتي:

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[2]

---

(1) هي رابعة بنت إسماعيل العدويّة، أم الخير، مولاة آل عتيك البصرية، توفيت بالقدس سنة 135هـ كما في شذور العقود لابن الجوزي. وقال غيره: سنة 185هـ.

(2) أحد أربعة أبيات من البحر المتقارب (فعولن فعولن فعولن فعولن):

أحبك حبين حب الهوى ... وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهلٌ له ... فكشفك لي الحُجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وهذا يناسب مظهرية العبد وقرب الفرائض، ولك أن تعكس اعتبار الصغرى والكبرى بجعل: كل ماهية كونية قابلة تامةً للاستعداد طالبة للظهور ممن طلبه من الحق الحي العالم الجواد بالذات، وكل ما كان كذلك يظهر لتعين إرادته وقدرته سبحانه، فهذا يناسب برهان الآن ومرآتية الوجود لأحوال الخلق وقرب النوافل.

هذا ما عندي فيه، والله أعلم بمراده ومراد الكُمّل، والعقيدة معقودة بذلك لا بما في فهمي.

الأصل الثامن
في مراتب النكاح

ولبيانها أصول ذكرها الشيخ قدس سره في «التفسير» وشرح الحديث، نكرر نقل أكثرها لاستدعاء المقام.

الأصل الأول: أن توجه الحق للإيجاد ليس من أحدية ذاته، إذ لا ارتباط له بشيء؛ بل من حكم العلم الذاتي الأزلي لحيطة تعلقه بذات الحق وأسمائه وصفاته ومعلوماته.

الأصل الثاني: أسباب الإيجاد بموجب حكم العلم هي الأسماء الذاتية المعبر عنها بمفاتيح الغيب، فإنها الفاتحة لغيب الذات وغيب المعلومات؛ وأمهات صفات الألوهية المسماة بالحياة والإرادة والقدرة كالظلالات لمفاتيح الغيب، كما أن الألوهة كالظل للذات.

الأصل الثالث: توجه الحق بالتأثير الذاتي وإن كان واحداً في الأصل فإن الحيثيات المعبر عنها بالمفاتيح المذكورة ومتعلقاتها من أمهات حقائق العالم المعينة لأمهات صفات الألوهية متعددة، وهذه المفاتيح وإن جمعتها واحدة متفاوتة الدرجات؛ وهذا التفاوت وإن لم يكشفه إلا الكُمّل؛ فإنه متعقل في صفات الألوهية التي هي في مرتبة الظلية لأسماء الذات؛ كشرف العلم على القدرة بالتقدم ومزيد الحيطة، فوجب تفاوت توجهاتها وآثارها.

الأصل الرابع: أنه لا يظهر من الغيب إلى الشهادة أمر ما من الحقائق الأسمائية والأعيان الكونية إلا بنسبة الاجتماع التابع لحكم حضرة الجمع المختص بالحد الفاصل.

الأصل الخامس: حكم حضرة الجمع سائر الأحدية من الغيب في الأشياء كلها؛ معقولها ومحسوسها.

الأصل السادس: تعين ذلك الاجتماع عموماً بين الإرادة الذاتية الكلية أولاً؛ ثم الطلب والقبول الاستعدادي الكوني ثانياً؛ وخصوصاً بين نسب تلك الإرادة الإلٰهية وعين من الأعيان الممكنة الكامنة قبل ظهور حكم الجمع والظاهرة بعده؛ والمتعين والمراد من حيث بعض المراتب بكل اجتماع هو ما حدث ظهوره في الوجود الخارجي من الجزئيات والتشكلات. وإنما قلنا: من حيث بعض المراتب، إيماءً إلى أنه ليس الغاية القصوى التي هي متعلق الإرادة، بل إنما أومأت بذلك إلى سر التسوية الإلٰهية الساري الحكم في كل صورة أو مرتبط به الصورة ليحصل الاستعداد الجزئي بالتسوية المعبر عنها بالاستقرار الحاصل للجملة من حيث الكيفية المزاجية عقيب الحركات في مراتب النكاحات الثلاثة والحركات الثلاثة، وتلك الكيفية المزاجية إما معنوية، أو روحية، أو صورية بسيطة، أو مركبة. ثم إن كانت المادة إنسانية استعدت لقبول النفخ الإلٰهي ولسر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: الآية 14].

الأصل السابع: أن النكاح هو الاجتماع الحاصل للأسماء بالتوجه الإلٰهي الذاتي لإبراز الكون؛ وهو سبب التصنيف والتأليف الإلٰهي بالتركيب والجمع والاستحالة التي هي سريان أحكام أجزاء المركب بعضها في بعض، ولا فرق بين هذه المفهومات الثلاثة إلا في مراتب الصور؛ فحكم الاجتماع فحسب، كما بين الأشخاص في نحو العسكر والصف، وبين الدور في البلد، وحكم الاجتماع والتركيب معاً كالخشب واللبن للبيت المبني وحكم الاجتماع والتركيب والاستحالة كما للأسطقسات المنفعل بعضها عن بعض بحيث يستقر للجملة كيفية متشابهة هي كمال تلك الحركات الفعلية والانفعالية، وهي المزاج المعد للصورة النوعية.

الأصل الثامن: أن كل أثر وحداني واصل من حضرة الجمع والوجود بحركة غيبية سار بأحدية الجمع، فإنه يوجب للحقائق الظاهر تخصصها بالتوجه الإرادي اجتماعاً لم يكن قبل، فكل اجتماع على هذا الوجه تركيب لا كل اجتماع فإن اجتماع الأسماء لا يوجب تركيباً إلا إذا كانت المرتبة التي يقع فيها الاجتماع بين المعاني تقتضي بذلك، لأن كل ولد بين المختلفين يتبع المحل في الصورة.

فنقول: مراتب النكاح أربع، يعني أن مراتبه الكلية منحصرة في أربع لا

خامس لها، إلا ما يختص بالإنسان؛ وهو نوع من نكاح يولد الأجسام المركبة، أما جزئياتها فلا نهاية لها، لما مر أن جزئيات التركيب غير متناهية، ولما قال الشيخ قدس سره في شرح الحديث: إن الحق تعالى ربط العوالم والموجودات بعضها ببعض وأودع في الجميع صفة التأثير والتأثر، فليس في الوجود ما يوصف بالتأثير دون التأثر إلا الحق سبحانه في مرتبة عزه وغناه.

فالنكاح الأول: اجتماع الأسماء الأُول التي هي مفاتيح غيب الهوية والحضرة الكونية بالتوجه الذاتي الإلٰهي من حيثها لجمع الأسماء الأصلية نسب الظهور والبطون والوجوب والإمكان، والنتيجة فيه مطلق الصور الوجودية كما قال الشيخ قدس سره: إن مسمى الرحمٰن وهو البخار العام والوجود العام، والنفس الرحماني أول مولود ظهر عن الاجتماع الأسمائي الأصلي من حضرة باطن النفس وروحه؛ ولم يذكر في «التفسير» هذا الاجتماع في مراتب النكاح.

فقال في «الحواشي»: إنما لم أذكره، بل ذكرت أن النكاحات ثلاثة، لأن هذا الاجتماع تركيب غيبي بحركة غيبية معنوية، فإدخالها في أقسام التركيب غير لائق.

وقال قدس سره في «شرح الحديث»: نتيجة أول الهيئات الاجتماعية المتحصلة من توجهات مفاتيح الغيب الذاتي وأحكام أمهات صفات الألوهية، وأصول الحقائق المتعينة أزلاً في علم الحق التابعة لتوجه الحق الذاتي في مرتبة الغيب الإضافي هو عالم المعاني باعتبار تعقل غير الحق لها، لأنها بارزة عن البطون إلى الظهور بالنسبة إليها وإلى كل متعقل لها غير الحق، وإلا فهي لم تزل بالنسبة إلى الحق مشهودة له. هذا كلامه، وحصل منه فائدتان دقيقتان:

الأولى: معرفة أن المراد بالصورة الوجودية المسماة بالأسماء المذكورة باعتبارات هي الصورة التي حقيقتها عالم المعاني، كما سلف في تحقيق الفرغاني.

الثانية: أنَّ عَدَّه نتيجة إنما هو باعتبار تعقل غير الحق وبه يتصف بالظهور، ويسمى بالصورة الوجودية، وبه يصدق على تركيبه اجتماع لم يكن قبل، فعد في مراتب النكاحات على ما اعتبره في «التفسير».

النكاح الثاني: الروحاني، وكان المراد به الاجتماع الواقع في عالم المعاني لتوليد الأرواح؛ وإن عده في «التفسير» أولاً حيث قال في شرح الحديث، ثم ظهر عن الحق من هيئات اجتماعية متحصلة من اجتماع عدة معان وجملة من أحكام

الوجود والإمكان من حيثية الأصول المذكورة في المرتبة الروحية عالم الأرواح متفاوتة الدرجات فإنها صور هيئات اجتماعية متحصلة من اجتماع عدة معان هي الأسماء والحقائق، فيعبر عن حيثيات التأثيرات الإلٰهية بأحكام الوجوب؛ كما يعبر عن التأثيرات المتعقلة في القوابل بأحكام الإمكان، فكل أثر نتيجة هيئة اجتماعية معنوية واقعة بين مفاتيح الغيب وما يليها من الأحكام الوجوبية، وكل وجود متعين بعين عين من الممكنات، فهو نتيجة النتيجة المعنوية، فالاجتماع الأول لتلك الحيثيات الوجوبية يسمى بالنكاح الغيبي، فللمفاتيح فيه بالتوجه الإلٰهي درجة الذكورة، وللهيئات الاجتماعية المنفعلة من أحكام القوابل درجة الأنوثة، وللمرتبة درجة المحلية، وللتعين الوجودي في تلك المرتبة أي مرتبة كانت درجة المولود. هذا كلامه.

وأقول: حصل منه أصول:

الأصل الأول: معرفة النكاح وهو الاجتماع والناكح وهو السر الجمعي الأحدي والتوجه الإلٰهي بالمفاتيح والمنكوح وهو الهيئة الاجتماعية القابلة ومرتبة النكاح من الروحية والنفسية والطبيعية بأقسامها؛ والمولود وهو الثمرة من التعين الوجودي، وهذه معرفة كلية شاملة لأقسامها.

الأصل الثاني: أن التفاوت في المولود قد يحصل من تفاوت مرتبة الاجتماع؛ وإن كان الناكح والمنكوح واحداً كما سيجيء.

الأصل الثالث: أنَّ النكاح وإنْ نسب إلى المعاني أو الأرواح أو الأجسام فهو في الحقيقة للمفاتيح والأسماء التالية.

النكاح الثالث: الطبيعي الملكوتي، أعني الاجتماع الواقع لتوجهات الأرواح في المرتبة الطبيعية لما قال في شرح الحديث: ثم الاجتماع المتعقل من توجهات الأرواح العالية بموجب الآثار المتصلة من الأصول السابقة على ضربين:

الضرب الأول: توجهاتها بذواتها منصبغة بآثار السوابق دون أحكام مظاهرها؛ لكن في المرتبة الطبيعية أوجب تعين عالم المثال، لأن تعين كل أثر في حقيقة كل مؤثر فيه إنما يظهر بحسب محل الأثر معنوياً كان كالمراتب أو أمراً وجودياً، وهذا أصل لا ينخرم ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ٢٣﴾ [الفتح: الآية 23] فالأرواح التالية للأرواح العالية وعمار السماوات من الملائكة من حيث أرواحهم دون مظاهرهم من ثمرات هذا التوجه، فهذا الضرب من توجهات الأرواح العالية واقع في المرتبة النفسية والمولودون هم عمار السماوات من الصافات والذاريات والنازعات وغيرها،

وللطبيعة هنا درجة المحلية، ولعالم المثال درجة المولود.

والضرب الآخر: توجه الأرواح العالية من حيثيات مظاهرها المتعينة في عالم المثال والمنصبغة بحكمه وصفته يثمر في مرتبة الجسم الكل المعقول عالم الأجسام المحسوسة التي أولها العرش المحيط والجسم البسيط، وهذه هي الولادة الظاهرة من النكاح الروحاني، فللأرواح درجة الذكورة مع السوابق وللطبيعة هنا درجة الأنوثة، ولمعقولية الجسم الكل مرتبة المحلية، وللصورة العرشية درجة المولود، فالضربان راجعان إلى قسم واحد، لأنهما ليسا بخارجين عن حكم النكاح الروحاني، هذا كلامه.

وأقول: علم منه أصول:

الأصل الأول: أن النفوس نتيجة توجهات العقول من حيث هي، أما الأجسام البسيطة فنتائج توجهاتها من حيث مظاهرها النفسية المثالية الملكوتية.

الأصل الثاني: أن تولد النفوس لكونه في مرتبة الطبيعة تعلقت بها للتدبير.

الأصل الثالث: ما قال الشيخ قدس سره في موضع آخر: إن لعالم المثال في كل سماء حصة معينة يتعين فيها ما يتنزل من أحكام حضرة الحق، وعالم المعاني والأرواح إلى حضيض السماوات والأرض، كما يتعين فيها ما يترقى من صور الأعمال والأحوال ما يستقر هناك.

النكاح الرابع: **العنصري السفلي**، وهو الثالث في «التفسير»، وهو الاجتماع الواقع للأجسام البسيطة بموجب ما وصل إليها من أحكام الأصول الأسمائية والمعنوية والروحانية لإظهار صور المركبات والمولدات.

قال في شرح الحديث: ثم ظهر من آثار جميع الهيئات والأحكام المضافة إلى الحق من الحيثيات السابقة عالم السماوات التي دون العرش والكرسي، وعالم الكون والفساد على اختلاف طبقاته وأجناسه وأنواعه، فافهم، هذا كلامه.

وأقول: علم منه أصلان:

الأصل الأول: أن السماوات السبع وما تحتها طبيعة مركبة عنصرية قابلة للكون والفساد، إذ التركيب من الأجسام يقتضي الحركة المستقيمة بخلاف العرش والكرسي فإن تولدهما من توجه الأرواح والنفوس لا غير.

الأصل الثاني: أن لبعض الأجسام هنا بموجب ما وصل إليها من أحكام

الأصول الأسمائية درجة الذكورة ولبعضها باعتبار الهيئة الجمعية الحاصلة فيها من أحكام القوابل الإمكانية درجة الأنوثة، وللتركيب مرتبة المحلية، وللصورة المولدة درجة المولود.

ثم نقول: وكل من هذه النكاحات الأربعة أخص مما قبله وأضيق دائرة، لأن قاعدة الإيجاد وسنة الحق سبحانه فيه تعيين المطلق وتفصيل المجمل، وتخصيص العام، وتضييق الواسع، وليس للنكاح مرتبة خامسة غير معقولية جمعها، ويختص بالإنسان الذي هو مجمع بحري الغيب والشهادة، وهذا هو ما قال في «التفسير» بعدما ذكر توليد الصور الطبيعية المركبة، ثم اجتماع الصور المركبة الطبيعية بقواها وسائر ما مر حديثه لإظهار صورة الإنسان. تم كلامه.

فالنتيجة في الأصل والنكاح الأول مطلق الصورة الوجودية كما مر أعني عالم المعاني والنفس الرحماني، ومرتبة العماء، بما مر من الوجوه وفيما نزل من النكاح الأول الوجودات المتعينة روحانية أو مثالية أو جسمانية بسيطة أو مركبة والاختلاف في الوجودات المتعينة يكون بحسب الناكح، وبحسب النكاح، وبحسب المنكوح، وبحسب المرتبة.

أما بحسب الناكح وهو التوجه الإلٰهي بسر الجمع الأحدي الذاتي للأسماء الذاتية وما يتلوها، أن أسباب الإيجاد بموجب حكم العلم هي الأسماء الذاتية وما يتلوها، وأن كل أثر يصل من حضرة الجمع والوجود بحركة غيبية هي سريان الجمع بالأحدية من الغيب في الأشياء كلها؛ محسوسها ومعقولها، فإنه وإن كان أحدياً فإن المفاتيح وما يتلوها تعدده فللكثرة الأسمائية المجتمعة في التوجه الإلٰهي لإيجاد كون ما وقلّتها إن كانت متحدة النسبة إلى المسمى أصالة وفرعية، وبحسب قوة الأسمائية لأصليتها وضعفها لفرعيتها إن كانت متفاوتة النسبة.

مثلاً روح ظهر عن توجه إلٰهي بحسب مائة مرتبة أسمائية متحدة النسبة، فإنه أقوى من روح ظهر بحسب عشرة كذلك، أما إن كانت الأسماء في أحدهما من الأمهات وفي الآخر من الفروع التفصيلية؛ فإن الأمهات وإن قلّت عدداً كانت أقوى أثراً وأعظم حكماً، وكذا الحكم في الصورة الجسمية المؤلفة من جواهر متفاوتة أو متناسبة قوة أو ضعفاً.

وأما بحسب النكاح فهو أن تكون أحدية الجمعية قوية أو ضعيفة كالاعتدالية

بحسب كل مرتبة، والمنحرفة عنها بحسبها انحرافاً بوجوه لا تحصى سواء كان الاجتماع مزاجياً مفيداً للكيفية الوحدانية المتشابهة فيسمى استحالة؛ أو بمجرد الهيئة الزائدة المخصوصة ويسمى تركيباً وجمعاً كالبيت؛ أولاً بالهيئة الزائدة فيسمى جمعاً فقط كالعسكر، حتى لو حصل تناسب اعتدالي جامع بين أحكام المراتب الاعتدالية كلها، المعنوي والروحاني والمثالي الملكوتي، والحسي الطبيعي والعنصري؛ ولم يظهر غلبة فاحشة لإحدى المراتب بحيث تستهلك أحكام الباقية واجتمعت الأحكام في نكاح إنسان طاهر عن الانحراف، أعني غير منحرف أو طاهر عن النجاسات الصورية والمعنوية كأنواع المحرمات وقد مر في صدر الكتاب أقسام الطهارة. ومنكوحة طاهرة المحل في موضع مناسب وعقيب غذاء طاهر معتدل حلال ظهرت صورة إنسان كامل واستهلكت أحكام الوسائط في ضمن توجه الحق إلى إيجادها، بل قبلت تلك الهيئة الاجتماعية المتعقلة من الكليات الأصليات والمتخيلة من الجزئيات الفرعيات من الحق فيضاً مطلقاً طاهراً وظاهراً بأحكام الجميع، فكانت مرآة للجميع ومنصبغاً بخواص الجملة مع عدم تغير طارٍ على التجلي الإلهي الصادر من المرتبة الإنسانية الكمالية وهي حضرة أحدية الجمع.

وقد وقع في بعض نسخ «المفتاح» تقدم ذكر النكاح على الناكح؛ فأشعر بأن الأول مثال للتفاوت بحسب النكاح، والثاني بحسب الناكح، ولكل من النسختين جهة، لأن الشيخ قدس سره مثّل الأولى بالتوجه الإلهي بحسب الأسماء المتفاوتة قلة وكثرة، أو قوة للأصالة وضعفاً للتبيعة، فباعتبار التوجه يصح مثالاً للناكح، وباعتبار اجتماع الأسماء للنكاح، وكذا الأحدية الجمعية الاعتدالية أو الانحرافية كما يصح مثالاً للاجتماع يصح مثالاً للجامع؛ وهو سراية الأحدية الجمعية من حضرة أحدية الجمع.

وأما بحسب المنكوح وهو الهيئة المجتمعة من أحكام الإمكان والقوابل، فلأن القوابل المجتمعة إما النسب والحقائق فالأرواح المولودة بحسبها وإما الأجزاء البسيطة المؤلفة جمعاً فالمولود يناسبها لأن الولد سر أصله.

و أما بحسب المرتبة فظاهر، كالمعنوية والروحانية، والمثالية، والحسية بأنواعها وأصنافها وأشخاصها التي لا تحصى، وقد مر أن لكل مرتبة كلية أو جزئية أثراً في تعين الظاهر منها وفيها موافقاً لها، ومن التفاوت المرتبي ما ذكره الشيخ قدس سره هنا من التفاوت بقلة الوسائط بين الشيء وموجده وكثرتها، فبقلتها يقل

الانصباغ بأحكام الوسائط ويضعف حكم الإمكان فيه، فيظهر قوة حكم الجمع الذاتي الأحدي الذي هو ينبوع الأسماء والمراتب، وبكثرتها يقوى حكم الإمكان وينعكس الأمر.

فحصل من هذه القواعد أن نتيجة النكاح الأصلي هو الاجتماع الكلي ونتيجة النكاحات الجزئية الوجوديات المتعينة، إذ كل يعمل على شاكلته، ولا ينتج شيء إلا ما يناسبه.

ويتفرع على هذه القواعد معرفة النكاح المنتج بالنسبة إلى نتيجة مخصوصة روحانية أو مثالية أو جسمانية أو غيرها؛ وغير المنتج لها؛ بناء على التناسب والتنافر الذين سنذكر سرهما، وكذا معرفة الإنتاج والتوليد الدائم لدوام استعداد القابل وتناسبه المبقي صورة الاجتماع المستلزم ظهور حكم الجمع الأحدي بموجب حكم المرتبة التي فيها الاجتماع، وذلك بقوة نسبته إلى الدوام وعدم توسط ما يقتضي بذاته عدم القرار وسرعة الانفعال كالحركة، وذا كما في العرش والكرسي وما فوقهما من العوالم، والمنقطع بعكس ذلك، وكذا معرفة الاجتماع العقيم لعدم قابلية المجتمع؛ فلا يسري إليه سر الجمعية الأحدية، كالطين وكاجتماع الإنسان مع الحجر الموضوع بجنبه.

الأصل التاسع
في أن النَّفَس الرحماني بأي اعتبار يسمى عماء، وفي خواص العماء

النَّفَس المذكور إن اعتبر من حيث ظهور صورته، لا من حيث روحه وحقيقته التي هي الجمع الأحدي الذاتي في التعين الأول وحقيقة الحقائق؛ ومن حيث روعي فيه التشبيه وتسميته باسم ما يشبه به حتى يستحضر النفس ضباباً لاعتبار حصول أول مرتبة من الكثافة التعينية فيه، فإنه يصدق عليه، إذ ذاك التشبيه مراعى اسم العماء، ومن خواصه أن حكم النسبة الربية الإجمالية الكلية التي قد مر أن الإشارة في «**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق**» إليها، وأنها في نفسها غير مدركة لكليتها وخفائها، منطوية في العماء، والتجلي الساري وإن كان تعينها بحسب ربوبية كل اسم من الأسماء الإلٰهية من العماء كتعين الأسماء منه؛ وإليه أشار النبي ﷺ حين سأله أبو رزين العقيلي: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه، بقوله: «**كان في عماء ما**

فوقه هواء ولا تحته هواء»[1]؛ أي في مرتبة كلية منها؛ وفيها يبتدىء تعينات المراتب والأسماء التي تتوقف التعينات الخلقية عليها؛ ومرتبتها المقتضية للأولية والآخرية والفوقية والتحتية، فالعماء في لسان العرب السحاب الرقيق وهو بخار متكاثف، فأخبر ﷺ أنه لتكاثفه التعينية الغيبية عماء؛ لكن لا كالعماء المعلوم عندنا بتوسط الهواء إذ لا خلق بعد هناك؛ وإلا لما صح الجواب ولما طابق السؤال، وهو تام مطابق لما شهده المحققون.

لا يقال: قد سبق فيما نقل من الشيخ الجندي: أن عماء العبودية يشتمل على جميع صور الموجودات من الأرواح والأجساد والأعراض؛ فكيف لا يكون في مرتبة العماء خلق؟ لأنا نقول: ذلك اشتمال الكلي على جزئياته، أو اشتمال الصور العلمية، لما سبق في مقدمة قوله ذاك: أن الحقيقة المطلقة الكبرى حين جاش من حيث يطلب الامتداد والتنزل، فامتد للتفصيل بحقيقة النفس كان في مبدأ الامتداد وحدانياً جميعاً مشتملاً على حقيقتي الظاهرية والباطنية، والفعل والانفعال؛ ولأن القابل غير خارج عنه انعطف الفيض النفسي على نفسه، فحصل بالرجوع صورة الإحاطة بحقيقة فلك الإشارة، فهو فلك العماء مطلقاً.

فإن قلت: كيف تتحقق الظرفية العمائية قبل الخلق؛ والحق سبحانه منزه عن المظروفية؟

قلت: سرها شبيه بالتجلي الموسوي الذي قال سبحانه فيه: ﴿أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨﴾ [النمل: الآية 8] فهو سبحانه ثمة مع أنه متجلٍ في النار وحول النار؛ منزه عن الجهة والمكان والحصر حال تقيده بالمظاهر، لما مر في «الأصول»: أنه مع الحكم عليه بأحكام التعين غير متعين في نفسه، فافهم واستحضر ما أخبرك في نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ [النساء: الآية 108]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: الآية 40] من أنه مع كل شيء، ولا تتحكم فيما أخبرك عن نفسه بعقلك، فإن عدم المعرفة لا يقتضي عدم الصحة وعدم الوجدان لا يفيد عدم الوجود، فقد شهد المحققون المكاشفون بل استمر شهودهم وساعدهم فيما وجدوا شرعة شرعهم وعقلهم وشهودهم.

فإن قلت: كيف يتصور في الذات الواحدة أن تكون هي هي في المظاهر

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

المتضادة ويصدق عليها أحكامها المتضادة وهي هي؟

قلت: بناء على أن ذات المتجلي سارٍ في الحقيقة الجامعة الغير المقيدة بقيد، مع أنها قابلة بالذات لكل قيد عند اقتضاء الحضرات الأسمائية والأحكام الموطنية مع أحديته في نفسه من كل وجه فمعنى قبوله بالذات؛ القيود المتضادة وقد تقرر أن مقتضى الذات لا يختلف ولا يتخلف، وأن مقتضى ذاته لغاية كماله أن تظهر ذاته الأحدية في كل مظهر بنسبه واعتباراته اللاحقة من حيث ذلك المظهر، فالتباين في النسب لا في الذات.

وما يقال من أن الحقيقة لا تقتضي من حيث هي شيئاً من المتقابلات صحيح، بمعنى أنها لا تقتضي من حيث هي معيناً منها، لا بمعنى أنها لا تقتضي ولو بشرط أو شروط شيئاً منها أصلاً، وإلا لاقتضى عدمها وعدم اقتضاء شيء ليس اقتضاء لعدمه.

ثم نقول: ومن خواص العماء أنه، كما مر، مطلق الصورة الوجودية، ومشتمل على الحقائق الوجوبية والقوابل الإمكانية، فهو بالمادة الإمكانية المنطوية فيه كمرآة غيبية من جهة قابليته لانتقاش التعينات الوجودية لا حسية، إذ لا خلق ثمة فلا حس، وانبساط الصورة الوجودية الكونية بتلك المادة في تلك المرآة هو كون ظاهر الحق سبحانه كالمرآة والمجلى لباطنه، فإن اختلج في وهمك أن كون الشيء مجلى ومظهراً لآخر يقتضي التعدد والتغاير بينهما فلا تستنكر؛ لأن التغاير الاعتباري كافٍ في ذلك، وذلك متحقق، فإن صورة النفس من حيث تسميتها مادة إمكانية هي غير الحق بنسبتي الظهور والشهادة فيها والبطون والغيب في الحق، فتتعدد نسبة الذات الواحدة بتعدد اعتبارك، لا مطلقاً.

فإذا كان مشهودك الحق الواحد الأحد لا القيد والعدد قلت: هو الظاهر والباطن، وإذا لحظت التعدد الكوني وحجبتك الكثرة لإلفك بالحس عن الوحدة، وتعذر عليك مشاهدة الوحدة من حيث ذاته في الكثرة، ومشاهدة الكثرة في الوحدة من حيث نسبها واعتباراتها لعدم تمكنك في الشهود، قلت: الصورة من عالم الشهادة، والمعنى من عالم الغيب، وجعلت الوجود الواحد شيئين مع أن العين واحدة، والمرجع إلى أمر واحد هو التجلي الأحدي الذاتي والنفس الرحماني الساري بأحديته.

ومن خواصه أيضاً: أن تلك الصورة الوجودية المطلقة مرآة قابلة لظهور أحكام التعينات الإمكانية والاختلافات العينية التي تشتمل على صورها العلمية، ولظهور مقتضيات التفاضل والتفاصيل الاستعدادية التي جملها وكلياتها غيب وتفاصيلها وجزئياتها شهادة.

فالحاصل: أن العماء بواسطة ما يشتمل عليه من المادة الإمكانية كالمرآة القابلة للصور الوجودية الكونية المنبسطة، ومطلق الصورة الوجودية مرآة أيضاً لظهور التعينات الإمكانية والصور استعدادية، وإلى هاتين المرآتين الإشارة بما نقلناه مراراً عن «التفسير» من قول الشيخ قدس سره: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك.

فالحق سبحانه مع أحديته الذاتية وتعدد نسبتي ظهوره وبطونه من حيث تجليه كما يعلم في باطنية ظاهره مرتبة الوجوب بما يحويه من الحقائق الأسمائية والصفات الربوبية يشاهد في ظاهرية باطنه من جهة أنها مجلاه ومنزل نفوذ أقداره المتوجهة من باطنه إليها مرتبة الإمكان بما تحويه من الأعيان التي كانت متميزة بالتميز العلمي الأزلي، وأحوال تلك الأعيان أيضاً؛ لأنها حقائق ممكنة كنفس الأعيان العلمية لازمة لها؛ لانسحاب حكم كل عين على أحوالها ودخولها تحت حيطتها، ومن جملة تلك الأحوال حقيقة الترتيب المستلزم لحقيقة التقدم والتأخر والتوسط الثابتة لكلٍ بالنسبة إلى أخرى، أما التقدم الحقيقي فهو للحق تعالى ليس إلا.

وهذا الأصل؛ وهو شهود الحق سبحانه في ظاهرية باطنه من جهة أنها مجلاه، مرتبة الإمكان بجميع ما تحويه من الأعيان ولوازمها المتعاقبة دنيا وآخرة من أخفى أسرار مسألة النفس الرحماني وخواص العماء، لأنه محتد سر القدر المخفي الخبر؛ لتوقف انفتاح قفله بالتحقيق على انكشاف مفاتيح الغيب التي في الحضرة العلمية كما لأهل الكمال والتوقف التام ولذا لا يعرف إلا ببحث تفصيلي تقليداً ونوراني تحقيقاً.

وقد تقدم منها تلويح في بحث الشهودات الثلاثة الإلٰهية، فقد قلنا فيها: إن تعلق العلم بالشيء في الحضرة العلمية المجردة من حيث صلاحيته لقبول التعين الوجودي والتوجه الإلٰهي وتوقفه على سبب أو أسباب هو شهود الحق ذلك في مرتبة إمكانه، ومعقولية مطلق هذا التعلق المذكور على النحو المنبه عليه هو شهود الأشياء على الإطلاق في حضرة الإمكان.

الأصل العاشر

في بيان أول كون تعين من العماء بوجه المرآتية من الطرفين المرتبة على الحضرتين

لما علم الحق سبحانه من مرتبة الإمكان بما حوته ما يقتضي البروز في الرتبة الأولى الإيجادية كالقلم الأعلى المسمى بالعقل الأول والعقل الكل والروح الأعظم أبرزه وكالملائكة المهيمين الذين تجلى لهم الحق في جلال جماله فيها موافيه وغابوا عن أنفسهم، فلا يعرفونها ولا غير الحق وقد مر تعريفهم فهم في رتبة العقل الأول؛ إلا أن نسبته إلى مظهرية الأسماء الذاتية الثبوتية من التعين والتجلي الأول نحو الواحد أقوى؛ ونسبة المهيمية إلى الأسماء الذاتية السلبية منهما نحو الفرد أولى.

أما القلم الأعلى فقد مر أن الشيخ قدس سره عرّفه في «النفحات» فقال: حقيقة القلم الأعلى عبارة عن المعنى الجامع لمعاني التعينات الإمكانية التي قصد الحق إفرازها من بين الممكنات الغير المتناهية ونقشها في ظاهر صفحة النور الوجودي بالحركة الغيبية الإرادية بموجب الحكم العلمي الذاتي. فالألواح والأوراق مثل لصفحة النور الوجودي.

والمدة المدادية المتصلة بالقلم نظير الوجود المتصل بما قصد الحق تعالى إفرازه من مطلق الممكنات الغير المتناهية، والكتابة عبارة عن إظهار أحكام التعينات المرتسمة في نفس الحق المعبر عنها تارة بالشؤون وتارة بالممكنات وتارة بحقائق الموجودات، فالكتب المقروءة والصور المشهودة حساً وخيالاً وروحاً ومثالاً ليست غير التعينات الشؤونية المعبر عنها بالممكنات يسطرها القلم من الجمع المتحصل من اجتماع العلم والإرادة والقدرة والحياة والوجود، وهو بعض ما اتصل بذلك الجمع من مطلق الغيب الذاتي.

فالممكنات هي الحروف الأُول من حيث نقوشها العلمية وهي الكلمات من حيث ظهور تعيناتها في ظاهر الحق وهو صفحة النور الوجودي، والآيات منها ما يتضمن معنى الدلالة بصورة هيئة من الهيئات الاجتماعية، والسور منها ما يشتمل على جملة من الشواهد المتعلقة بمرتبة من المراتب الأسمائية والكونية، والكتب المنزلة عبارة عن صور الأحكام العلمية الوجوبية والإمكانية المختصة بمرتبة من المراتب الكلية وأهلها، والقرآن صورة حكم العلم المحيط بالأشياء على اختلاف

طبقات الموجودات ولوازمها من الأحوال والأفعال والنسب والإضافات في كل عالم، فافهم، تم كلامه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن أمر الحق سبحانه في القلم الأعلى عبارة عن استجلائه وشهوده في عمائه المذكور والنفس الرحماني من جهة كون العماء مجلى لباطن الحق أول تعينات وجوده في أول مجاليه الممكنة لعدم توقف كمال استعداده على شرط أو شروط وواسطة، فشهد فيه ما سيظهر في العماء من التعينات العلمية بالصور الوجودية في عالمي الأرواح والأجسام مما يستوجب الظهور بالإيجاب العلمي والعدم الأصلي، أي الحكم الأزلي؛ سواء كان مقدراً على التعين كالمستعد بالاستعدادات الغير المجعولة أو غير مقدر إلا بأصوله ومتبوعاته كالمستعد بالاستعدادات المجعولة.

فإن قلت: كيف قال في حق القلم الأعلى إنه أول تعينات وجود الحق في أول مجاليه الممكنة؟ وقد ذكر في «التفسير» في موضع: أن أول العوالم المتعينة من العماء عالم المثال ثم عالم التهيم ثم القلم، وفي موضع قدم المهيمين فقط على القلم، بناء على ما قال: والذي يلي شهوده نفسه سبحانه في مرتبة ظاهريته الأولى بأسمائه الأصلية وهي العماء؛ مرتبة شهود الظاهر نفسه في مرتبة الغير من غير أن يدرك ذلك الغير نفسه وما ظهر به؛ لقرب نسبته وعهده مما امتاز عنه وغلبة حكم غيب الحق وأحدية التجلي، وذلك صفة المهيمين في جلال الحق، ثم يليه مرتبة شهود الظاهر نفسه في مرتبة الغير الممتاز عنه في الشهادة ليظهر حكم الغيب في كل نسبة ظهر تعينها عنه بحسب ثبوتها في العلم، فيدرك بهذا التجلي عينه وما امتاز عنه وما امتاز به عن غيره، تم كلامه، فكيف التوفيق؟

قلت: قد مر غير مرة أن أولية القلم في إيجاد عالم التدوين والتسطير لا مطلقاً، فلا ينافيه أولية المهيمين لعدم توسطهم في التسطير؛ ولا أولية عالم المثال من حيث أنه تفصيل جميع صور العماء؛ مع توسطه في التسطير بين عالم الأجسام والأرواح كما سيظهر.

فإن قلت: فلم قيل في المشهور: إن المهيمة في مرتبة القلم الأعلى؟

قلت: بناء على أن لا واسطة بين الحق وبينهما، والتحقيق ما ذكره الشيخ قدس سره، لأن جلال الحق مقدم على جماله فكذا أثرهما.

فإن قلت: ألا ينافيه سبق الرحمة الغضب؟

قلت: نعم! لأن هذا السبق في مرتبة الصفات وما قلنا من سبق الجلال فهو من حيث الذات الغني عن العالمين.

قال في «التفسير»: انسحب حكم التوجه الإلٰهي الأحدي لإيجاد عالم التدوين والتسطير على الأعيان الثابتة بعد ظهور الأرواح المهيمة منصبغاً بحكم كل ما حواه من الغيب مما تعين به وامتاز عنه من وجه؛ فكان توجهاً جمعياً وحداني الصفة.

أما جميعته: فلما حواه الغيب مما تعلق العلم بإبرازه.

وأما أحديته: فلأن المريد الحق سبحانه واحد وإرادته واحدة، ومنزل التوجه ليس إلا أمراً واحداً هو العماء، فتعلقها في كل شأن لا يكون إلا أمراً واحداً هو نتيجة ذلك التوجه؛ فأنتج في عالم التدوين والتسطير نتيجة وجودية متوحدة حاملة كثرة غيبية نسبية سماها الحق عقلاً وقلماً.

أما عقلاً: فمن حيث الوجه الذي يلي ربه ويقبل به ما يهبه، ومن حيث إنه أول موجود متعين عقل نفسه ومن تميز عنه وما تميز به عن غيره؛ بخلاف من تقدمه بالمرتبة وهم المهيمون.

أما قلماً: فمن حيث الوجه الذي يلي الكون فيؤثر ويمد، ومن حيث إنه حامل للكثرة الغيبية الإجمالية المودعة في ذاتها ليفصلها فيما يظهر منه بتوسط مرتبة وبدونها، فكان مشتملاً على خاصيتي الجمع والأحدية، وظهر به سر التربيع من حيث التثنية الظاهرة في وجوده المنبهة على التثنية المعقولة في التوجه المنبه عليه المنتج له، لكن لما كان الواحد من هذه الأربعة هو السر الذاتي الجمعي وهو ساري الحكم في كل شيء؛ فلا يتعين له نسبة ولا رتبة مخصوصة؛ كان الأمر في التحقيق مثلثاً، وذلك سر الفردية الأولى المشار إليه في الأسماء الأصلية والأركان الأربعة. تم كلامه.

وأقول والله أعلم: كأنه أراد بالتثنية الظاهرة في وجوده الظاهر والمظهر أو الحق حقيقة والخلق نسبة؛ أو الوجود الحق من حيث ما هو غير متعين في نفسه ومن حيث ما هو متعين بنسبه، وبالتثنية المعقولة في التوجه الفاعل والقابل أو طلبهما؛ أو الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية من حيث أحدية وجه الغيب وواحدية وجه الشهادة؛ أو إجمال التعين الأول وتفصيل التعين الثاني.

عباراتنا شتى وحسنك واحد ... وكل إلى ذاك الجمال يشير

ثم نقول: فلما ظهر القلم الأعلى على النحو المنبه عليه بالتوجه الإلٰهي المشار إليه أعني لإيجاد عالم التدوين والتسطير تبعه في الظهور وانبعث انبعاثاً منضافاً إلى التوجه السابق صورة عين الحقيقة اللوحية النفسية المسماة باللوح المحفوظ والنفس الكلية، وذلك مع سريان أحكام الأسماء والمراتب المذكورة المستندة إلى الغيب الجمعي الوجودي الإلٰهي المجهول من حيث إطلاق غيبه وإحاطة آثاره والمعلوم من حيث مظاهره ومن حيث ألوهيته ووحدته، فإنه ينبوع الآثار كلها كما مر كل ذلك.

وقال في «التفسير»: ثم تعينت نسبة أخرى من حيث التعين لا من حيث الحق، فإن أمره واحد؛ وظهر من الغيب تجلٍ ذو حكمين:

أحدهما: الحكم الأحدي الجمعي. **والآخر**: انصباغه بما مر عليه وامتاز عنه، وهو القلم. فتعين وجود اللوح المحفوظ حاملاً سر التربيع؛ وأنه انضاف إلى حكم التثليث المشار إليه، فحصل تربيع تابع للتثليث وتعينت المرتبة الجامعة لمراتب الصور والأشكال أعني التربيع والتثليث وظهر في اللوح تفصيل الكثرة التي حواها العماء، فكملت مظهريته للاسم المفصل، كما كملت بالقلم مظهرية الاسم المدبر من حيث اشتماله على خاصيتي الجمع والأحدية المنبه عليهما.

وأقول: من المناسب أن ننقل هاهنا في بيان كيفية تعين القلم واللوح ووجه ارتباطهما بالتعاقب وذكر أركان اللوح وأقسام ما يشتمل عليه من الأرواح والصور المثالية ما ذكره الشارح الفرغاني مع نوع انتخاب واختصار، ففيه وصول:

الوصل الأول: في كيفية تعينهما

قال: لما سرت المحبة الأصلية بحكم المفاتيح في سائر الأسماء الإلٰهية والكونية؛ فظهرت الحقائق الإلٰهية بالتأثير والكونية بالتأثر والقبول؛ فامتلأ الوجود والعالم والحقائق طلباً وعشقاً إلى ظهور مقتضياتها وكمالاتها، رجع كل من الحقائق بحكم هذا الطلب والسؤال الاستعدادي إلى أصله الذي انتشأ تعينه منه؛ مستمداً منه، إلى أن انتهى التوسل إلى الأصول السبعة ورجعت الأصول بحكم هذا الطلب من الحضرة العمائية، متوسلة إلى باطنها في حاق البرزخية الثانية؛ وهي إلى أصولها التي هي المفاتيح، وهي إلى حضرة الهوية وباطن الاسم «الله» وهي إلى غيب الغيوب.

وهذه ثاني دورة معنوية للمحبة الأصلية، فعادت ما دونه مسارعة إلى النزول سارية في المفاتيح؛ وبها في باطن الأصول وبها في ظاهرها، وبها في كلتا جنبتي البرزخية الثانية وما اشتملتا عليه من الحقائق الإلٰهية الفعلية والكونية الانفعالية، فقامت حينئذ قيامتها، وتضاعفت أشواقها، وامتدت إلى ظهور كمالاتها أعناقها، فانتهض الاسم «الحي» لما يخصه من التدبير الكلي في لا بدية الحكم الإيجادي الأصلي؛ وتقدم العليم لتفصيل ذلك التدبير الكريم، وتوجه المريد لترتيب ما فصله الاسم العليم في حضرة العلم القديم؛ وتخصيص حقيقة القلم الأعلى، وحقائق الأرواح المهيمة بالقدم الصدق في السبق على قبول الإيجاد والظهور في عالم الأرواح بلا واسطة، وتنصيص حقيقة اللوح المحفوظ على قبول الوجود بواسطة القلم لقوة الرابطة؛ وانتدب القائل للمبادرة إلى الحكم بكلمة «كن» بحكم اشتمال الباقي عليه، وتشمر القدير لإظهار حكم القائل بالتأثير؛ وإضافة إفاضة الاسم الجواد التي هي عين الرحمة والجود إلى حقيقة القلم والمهيمة بلا واسطة؛ وإلى اللوح وما حواه من الأرواح والروحانيات بواسطة القلم، وذلك بجعل عين القابل مقابلاً لشعاع شمس الوجود؛ فسارع الجواد إلى إفاضة الوجود ليحصل بذلك المقصود واستبق المقسط إلى تعيين المحل والمرتبة.

وحيث كان حكم سراية المحبة الأصلية شاملاً كلتيّ جهتي الوجوب وما تعين منه من الأسماء المؤثرة الإلٰهية وجهة العلم وما يتعلق به من المعلومات الممكنة المتأثرة، لا جرم كان صدور أمر «كن» وقبول «فيكون» لا يضاف إلا إلى المفاتيح؛ ولكن وراء ستارة الاسم القائل وتعيين حقيقة القابل في الرتبة الثانية، فالأمر منه بدأ وإليه يعود.

فأول ما قبل أمر التكوين حقيقة القلم الأعلى الذي نسبته إلى البرزخية الأولى والأسماء الذاتية الثبوتية كالواحد أقوى، وفي رتبته المهيمة الذين نسبتهم إلى السلبية كالفرد أولى، ثم بواسطة القلم حقيقة اللوح المحفوظ الذي انتساب مظهريته إلى البرزخية الثانية أشد، فكان تعينهم في مرتبة الأرواح، وتعين ما اشتمل عليه اللوح من تفاصيل الصور الروحانية واتصافهم بوصف الخلقية بحكم مقابلتها المذكورة في الحضرة العمائية عند التوجهات والاجتماعات الأسمائية، وبحكم انعكاس الأشعة من الحضرة الوجودية المفاضة على أحكام هذه الحقائق المتبوعة نحو هيئاتها الروحانية وبساطتها وقدسها إلى مثل ذلك مما هي مضافة إلى الخلق، وكانت الهيئة

الاجتماعية من بين هذه الأشعة المفاضة.

وهذه الأحكام مسماة بالقلم الأعلى، والأرواح المهيمة، واللوح المحفوظ؛ ثم ظهورها بما حواها وتكونها كتكون صورة الشعاع الواقع على الماء الصافي المنعكس عنه على الجدار الصقيل، فالماء مثل الحقيقة القابلة والجدار مثل المرتبة، فهذا تمثيل مطابق من بعض الوجوه؛ وإلا فحقيقة الأمر مما لا يدركه إلا الندر من الأكابر وإليه يوميء بنوع قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: الآية 45] يعني مد ظل الأسماء الذاتية في التجلي الأول الذي هو رب محمد ﷺ.

ثم ظل التجلي الثاني بما اشتمل عليه من الحقائق الإلٰهية والكونية أصولاً وفروعاً.

ثم ظل تعينات الوجود على الكائنات في مرتبة الأرواح والمثال والحس من عين ظاهر الوجود الروحاني؛ لتحقق تمام الكمال الأسمائي. ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: الآية 45] يعني الظل الأول والثاني، والأول تعالى بحيث لو لم يمدها في المراتب الكونية كان الأمر تاماً وكاملاً بالنسبة إليه؛ لكونه غنياً عن العالمين، فهذا المد منه على سبيل الاختيار لا بالذات كما زعمت الملاحدة لعنهم الله، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾ [الفرقان: الآية 45]، أي على إمداد الأظلال كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: الآية 60] ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: الآية 46] أي خفياً لا تدرك كيفيته، مثل رجوع الوجود كل آنٍ إلى أصله، لكونه عرضاً على الحقيقة وقيام بدل مثله مكانه في الخلق الجديد المشار إليه في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ [ق: الآية 15] نحو رجوع الغذاء والدهن بالتحليل من البدن والسراج إلى ما بدأ منه من الأركان وقيام بدل ما يتحلل مكانه بتقدير العزيز العليم.

وأقول: هنا استفادة من قول الشيخ الجندي: اعلم أن العالم في تركبه كالإنسان؛ لذا قيل له: إنسان كبير، وللإنسان: عالم صغير عند الجمهور وبالعكس عند المحققين، فإن الإنسان مركب من جوهرين هما جسمه وروحه، **أحدهما** وهو الجسم متحيز مظلم ثقيل منفعل متغير، **والآخر** وهو الروح متصف بأضدادها؛ نور من الحق يروح الأول عن ظلمته وكثافته وموته بحياته الحقيقية وبساطته الوحدانية؛ وبالجملة عن خصائصه العدمية، ولا جامع بين هذين الجوهرين المتباينين غير

الوجود الجوهري، فأوجد الله تعالى من جوهر الروح جوهراً ثالثاً هو في نفسه كالروح وله تعلق التعمير والتسخير بالجسم يسمى نفساً ناطقة، وذلك لاشتماله على قوى وحقائق كثيرة ظهورها متوقف على ذلك التعلق، فجعله الله تعالى واسطة رابطة بين الجوهرين لمناسبته إياهما بجهتي وحدته الإطلاقية الذاتية وكثرته النسبية، فأوصل الفضائل الروحية القدسية الكمالية إلى الآخر.

فتعيَّن روح الإنسان من تجلي نَفَس الرحمٰن بحسب ماهيته القابلة، وتعين نفسه من الروح النوراني بحسب مزاجه الجسماني، وتدبيرها بحسب قوتيها العلمية والعملية اللتين هما ذاتيتان له. **فالأولى** للعلم بمصالحه ومصالح بدنه؛ **والثانية** للأعمال والصور، فبعد تعينه في المزاج بحسبه وامتزاج القوى المزاجية البدنية بالقوى والحقائق النفسانية والتفاعل بينهما تحصل هيئة اجتماعية هي أحدية جمع حقائق الجوهرين وهي القلب، ولا يحجبنك ما في زعم الفلاسفة أن الكمالات الروحانية والعقلية تفيض عليها في أول إبداعها بالفعل دفعة، فإنه وهم، فإنها لم تخرج عن حقائقها الإمكانية ونسبها العدمية الطالبة بذاتها؛ فدوامها لدوام التجلي الإلٰهي بالوجود بواسطة الروح الذي لا واسطة له، فالقلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية والروحانية والأحكام النفسانية، فلذا استعد لقبول تجل إلٰهي كمالي إحاطي ثالث لا يمكن تعينه في التجلي الروحاني والجسماني على الانفراد؛ فتجليه من الحضرة الإلٰهية الجمعية والتعين الأول، ولذا اختص بالإنسان.

أما أصل الحقيقة الروحانية فمن باطن التعين الأول، وهو المتعين به في الحقيقة الإطلاقية، فلذا غلب على الروح نسبته الأحدية والنزاهة وغيرهما، وأصل الحقيقة الجسمية من حقيقة الحقائق الإمكانية المظهرية؛ ولذا غلب عليه التركيب والظلمة، والقلبية الكمالية لها الجمع بينهما؛ وهما إصبعا الرحمٰن، لأن المراد بالإصبع النعمة؛ فهما نعمتا التجلي المتعين من حضرة الجلال والقهر بظلمة الحجاب الجسمانية، والمتعين من حضرة الجمال واللطف المختص بروحانية الإنسان، والتجلي الجامع بينهما عرشه أحدية الجمع القلبي الذي وسعه حين لم يسعه الأجسام منفردة ولا الروحانيات منفردة.

والتجلي من حيث تعينه بالقلب يسمى سراً إلٰهياً وخفياً مستجناً في مظهرية الإنسان الكامل، وإليه يشير الحديث، فقد عرف حقيقة الروح والنفس والقلب والسر ومباديء تعيناتها والفرق بين تجلياتها.

وقيل: الروح أعم من الكل، لأنه نور من الحق ينفر ظلمة عدم الكون، وهو نور التجلي الفائض مطلقاً؛ المتعين في القابل؛ وينقسم إلى الروح المهيم والعقل والنفس والجسم. لأن تجلي النفس الرحماني مطلقاً إما أن يغلب على عين القابل فيستهلكه فيهيم في جلال جماله وهو المهيم. وإما إن لم يستهلكه، فإما أن يغلب حكم المحل القابل على التجلي، فإن غلب حكم وحدته على كثرته لكمال مناسبة القابل، فهو العقل كالقلم الأعلى وإن غلب حكم الكثرة؛ فتعين النور فيه مفصلاً، فإن غلب حكم أصل نوريته على ظلمة عدميته الإمكانية فهو النفس، وإن كان بالعكس فهو الجسم، وأما إن لم يغلب حكم أحدهما على الآخر فهو القلب، فإن تمكن حكم برزخيته من كل وجه فهو القلب الكامل وتجليه هو السر والخفي المستجن. هذا كلامه.

فنزل الفروق المذكورة في العالم الكبير أيضاً، لأن تعين الأرواح الجزئية من الأرواح الكلية والنفوس من النفوس، والأجسام من الأجسام، والقلب من حضرة الجمع، لذا اختص بالإنسان المخلوق على الصورة الإلٰهية؛ وصار الإنسان بذلك روح العالم وقلبه وسره.

الوصل الثاني: في ارتباطهما

قال الفرغاني: لما كانت نسبة ماهية القلم إلى التعين الأول أتم، ظهر الوجود المفاض عليه وحدانياً مجملاً، وحيث كان انتساب حقيقة اللوح إلى التعين الثاني أظهر؛ ظهر وجوده بواسطة القلم وبحكم أمر: «**اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة**»[1]، مفصلاً في صنفين: صنف ظهر بصور الكلم الفعلية كصور الأرواح والملائكة أجمع، بل روحانية كل شيء كان ما كان. وصنف ظهر بصور الكلم القولية كالكتب والصحف الإلٰهية المنتقشة فيه جملة دفعة واحدة، والمنزلة على الأنبياء متعاقبة مفصلة هي على الحقيقة بيان أحوالهم وموازين أحكامهم خلقاً وقولاً وفعلاً.

الوصل الثالث: في ذكر وجوههما

القلم الأعلى له ثلاثة وجوه معنوية كلية:

الأول: أخذه الوجود والعلم مجملاً بلا واسطة، وبه يسمى العقل الأول.

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

الثاني: تفصيل ما أخذه مجملاً في اللوح بحكم: «اكتب علمي في خلقي»؛ وبه يسمى القلم الأعلى؛ وهذا الوجه منه هو النفس المحمدية المشار إليه بقوله عليه السلام: «**والذي نفس محمد بيده**»[1].

الثالث: كونه حاملاً حكم التجلي الأول ومنسوباً إلى مظهريته في نفسه، وبه هو حقيقة الروح الأعظم المحمدي ﷺ ونوره باعتبار.

وأما اللوح المحفوظ فله ستة وجوه معنوية كلية:

الأول: كونه هيئة اجتماعية من شعاع النور المفاض المضاف، ومن أحكام الماهيات المتعلقة تلك الأحكام بعالم الأرواح؛ متضمنة تلك الهيئة صنفي الكلم الفعلية والقولية المذكورة مفصلة بحيث لا يفوته شيء مما يدخل في الوجود إلى انتهاء يوم القيامة، وبهذا الاعتبار يسمى كل شيء المعني بقوله: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: الآية 145].

الثاني: توجهه إلى موجده وأخذه المدد منه إما بلا واسطة؛ وبه يسمى روحاً مضافاً إلى الحضرة الإلٰهية، وهي التي منها تنتج الأرواح المضافة إلى الكُمّل بلا واسطة، وإلى غيرهم بواسطة روح منه جزئي مسمى بالملك.

وأما بواسطة القلم الأعلى وهو الوجه الثالث، وبه يسمى لوحاً محفوظاً.

الرابع: تنزله وظهوره من حيث بعض ما اشتملت عليه حقيقته مفصلاً متصوراً بصورٍ مثالية وحسية بسيطة ومركبة عرشاً أو كرسياً، وسماواتٍ وأرضين وما بينهما من الأفلاك والأملاك والكواكب والعناصر والمولدات إلى الإنسان، وذلك لتحقيق كمال الجلاء والاستجلاء، وبه يسمى بالكتاب المبين الفعلي، وهو المراد به في القرآن.

الخامس والسادس: توجهه بوصف التدبير والتكميل لما يفصل منه ويظهر؛ وبه يسمى النفس الكلية. وتوجهه إلى التدبير بصورتين، **إحداهما**: كلية؛ وهو بهذا الاعتبار نفس الكُمّل من الأنبياء والأولياء غير نبينا محمد ﷺ فإن نفسه الناطقة المدبرة بصورته المطهرة هي وجه تفصيل القلم الأعلى ما أخذه مجملاً في اللوح

---

(1) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب هل يقول إني صائم، حديث رقم (1805) [2/ 673] ورواه مسلم في صحيحه في أبواب عدة منها: باب غلظ تحريم الغلول. . . ، حديث رقم (115) [1/ 108] ورواه غيرهما.

المحفوظ بأمر: «اكتب ما هو كائن». **وثانيتهما**: النفوس الجزئية المدبرة للأشخاص العنصرية الجزئية، ولوجوهه الستة هذه صارت جهات العالم ستاً. **وسابع الوجوه** جمعها لهذه الوجوه.

الوصل الرابع: في بيان أركان اللوح

قال الفرغاني: ولكون نسبة اللوح إلى التعين الثاني المسمى بالألوهية أشد؛ وكان لها أربع أمهات وثلاث شرائط ومتممات في ظهور تمام أحكامها؛ وهي الأصول السبعة، كما مر، عيّن الاسم البارىء في اللوح لكل واحد من هذه الأركان الأربعة مظهراً خاصاً وصورة روحانية مع اشتمال كل منها على آثار الباقي.

فكان **إسرافيل** عليه السلام مظهراً لركن الحياة الكلية، ولهذا كانت الحياة الأبدية الأخروية متعلقة بنفخته الثانية في الصور الذي هو مجمل الصور الطبيعية والعنصرية. وأما النفخة الأولى منه فإنما يكون بإصعاد النفخ وإرجاعه من الظاهر إلى الباطن لينتهي حكم الحياة الدنيوية بالكلية وترجع إلى أصلها؛ ثم يبتدأ حكم ظهورها في النشأة الأخروية؛ والإقساط مندرج في الحياة بحكم جميعتها للجميع.

وأما **جبرائيل** عليه السلام فمظهر ركن العلم، ولهذا يحمل الوحي المشتمل على أنواع العلم، ونسب التعليم إليه في قوله: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: الآية 5] على قولٍ، فصار واسطة في تكون عيسى عليه السلام من حيث إنه كلمة للحق وعلم للساعة، فكان مظهراً للقول والفعل، فباعتبار الأول يسمى بروح القدس، وباعتبار الثاني بالروح الأمين، فله جهتان وحكمان كإسرافيل عليه السلام. فجبرائيل من حيث ظاهره الغالب عليه حكم الوجود مظهر القول، فإن القول صورة النفس الذي هو عين الوجود، ومن حيث باطنه الغالب عليه حكم العلم صار مظهراً للفعل.

وأما **ميكائيل** عليه السلام فمظهر الإرادة، لأنه مرتب لما فيه بقاء الخلق من الرزق المعنوي والصوري علماً وفهماً، وغذاءً وهمياً كالجاه والحشمة، وحسياً كالمال والنعمة، فكان الجود مندرجاً في الإرادة.

وأما **عزرائيل** عليه السلام فمظهر لركن القدرة، فإنه يقهر الجبابرة بالفناء غير مدافع، وكما أن جميع الحقائق الإلٰهية والكونية من توابع هذه الأركان الأربعة، كذلك جميع الأرواح والملائكة من توابع هذه الملائكة الأربع بعد القلم والمهيمة،

الذين لم يدخلوا في حكم الأمر بالسجود لآدم، لأنهم من العالين الكاملين في الهيمان في جلال جمال الحق جل جلاله، والتفرعات الحاصلة منهم كالتفرعات الحاصلة في الحقائق المعنوية في الحضرة العلمية.

الوصل الخامس: في ذكر ما يشتمل اللوح عليه من الأرواح

قال: جميع ما اشتمل عليه اللوح المحفوظ من الأرواح وما فوقهم من المهيمة ثلاثة أقسام:

قسم: مقيد بعدم مظهر طبيعي مثالي أو عنصري حسي، منهم الأرواح المهيمة.

وقسم: مقيد بالمظهر، وهو صنفان:

الصنف الأول: يضاف إليهم المظاهر، وهم ملائكة السماوات والأرض الذين تضاف الآثار إليهم وهو قواهم؛ كالواهبات للملائكة الحافين بالعرش وحملته الأربعة اليوم وإن كانت ثمانية يوم القيامة، وفيه مقام إسرافيل عليه السلام. وكالمدبرات للكرسي، وفيه مقام ميكائيل عليه السلام. وكالمقسمات لفلك البروج ورئيسهم اثنا عشر ملكاً وفيه مقام جبرائيل عليه السلام. وكالتاليات لفلك الكواكب وفيه مسكن رضوان خازن الجنان، لأن سطحه أرض الجنة ومقعره سقف النار. وكالناشرات للأرض التي تنشر أجنحتها لطالب العلم ومقدمهم ملك اسمه قاف، وإليه ينسب الجبل المحيط بالأرض. وكالساريات لكرة الماء ومقدمهم الزاخر. والزاجرات لكرة الهواء ومقدمهم الرعد. والسابقات لكرة النار. والسابحات لسماء الدنيا وفيه آدم عليه السلام. والناشطات لفلك عطارد وفيه ملك يسمى الروح، والقارعات لفلك الزهرة وفيه ملك يسمى الجميل، والصافات لفلك الشمس، والفارقات لفلك الأحمر وعليهم ملك يسمى الخاشع، والملقيات لفلك المشتري وعليه ملك يسمى المقرب، والنازعات لفلك كيوان، وفي مقعر فلك الكواكب الثابتة مسكن خازن النار وعزرائيل. كذا في «عقلة المستوفز» للشيخ الكبير رضي الله عنه.

والصنف الثاني: يضافون إلى المظاهر كالأرواح الإنسانية المضافة إلى صورها، فإنها متعينة من اللوح المحفوظ بأحد الوجوه الثلاثة؛ إما من حيث عينها، وإما من حيث تعيناتها التي هي الأصول؛ وإما من حيث ما هو متفرع من هذه

الأصول، أو من فروعها، أو فروع فروعها وهلم جراً. وهذه التعينات سابقة على تعين المزاج العنصري؛ وإنما تتعين بعد تعين المزاج نسبة ظهور هذه الروح بصورة التدبير المسماة بهذه النسبة بالنفس المطمئنة المفتوحة بما تعين منه من هذا الروح المنسوب إلى مظهرية الحضرة الإلٰهية، فافهم. وكذلك روحانية كل شخص كان ما كان من جماد ونبات وحيوان، ومنها الصور الجنية المقيدة بمظاهر نارية.

وأما **القسم الثالث** فهم الذين لا يتقيدون بالمظاهر وعدمها، ولهم أن يظهروا حيث شاؤوا، وهم الرسل والسفراء بين الحق تعالى والخلق، المعنيون بقوله تعالى: ﴿رُسُلًا أُوْلِىٓ أَجْنِحَةٍ﴾ [فَاطِر: الآية 1] الآية، فإن كل واحد منهم له قوتان يطير بهما في فضاء أمر الحق وقربه سبحانه. **إحداهما**: قوة علمية أخذه من موجده تعالى. **والثانية**: قوة عملية عاملة بموجب ذلك العلم تخلقاً لنفسه، فعبر عن هاتين القوتين بالجناحين، وربما يزيد الله تعالى لبعضهم جناحاً ثالثاً هو تعليم غيره ما علمه، كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النَّجم: الآية 5]، ولبعضهم **رابعاً**: هو العمل لغيره بإذن ربه، كما قال: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: الآية 5]. فهذه الأربعة كليات قواهم وأجنحتهم، وأما جزئياتها المرادة بقوله: ﴿يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾ [فَاطِر: الآية 1] فغير محصورة. وما ورد في بعض الأخبار أن النبي ﷺ رأى جبرائيل وله ستمائة جناح، فذلك مما زاد الله في خلقه إلى ما لا يتناهى، والله أعلم. هذا كلامه.

فإن قلت: قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «عقلة المستوفز»: تجلى الحق بنفسه لنفسه بأنوار السبحات العالية من كونه عالماً ومريداً، فظهرت الأرواح المهيمة من الجلال والجمال، وخلق في غيب الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الأعظم دفعة من غير ترتيب سببي أو علّي، وما منهم روح يعرف أن ثمة سواه؛ لاستيلاء سلطان الجلال عليه، ثم إنه سبحانه أوجد دون هؤلاء الأرواح بتجلٍ آخر أرواحاً متحيزة في أرض بيضاء وهيمهم فيها بالتسبيح والتقديس لا يعرفون أن الله خلق سواهم، ولاشتراكهم مع الأول في نعت الهيمان لم تفضل، وقلنا: الأرواح المهيمة على الإطلاق، وهذه الأرض خارجة عن عالم الطبيعة، وسميت أرضاً لنسبة مكانته، ولا يجوز عليها الانحلال والتبدل أبد الآباد، وللإنسان في هذه الأرض مثال، وله في الأرواح مثال آخر؛ وهو في كل عالم على مثال ذلك العالم.

ولذلك العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب الذي هو أكمل موجود في العالم التفاته إلى عالم التسطير، فأوجد الله سبحانه عند تلك الالتفاتة العقل الأول، فهو من حيث إنه علم نفسه وموجده والعالم من عين علمه بموجده؛ عقل، ومن حيث التسطير قلم، ومن حيث التصرف روح، ومن حيث الاستواء عرش، ومن حيث الإحصاء إمام مبين.

فأمره الحق أن يجري على اللوح بما قدره وقضاه مما كان من إيجاده وما فوق اللوح إلى أول موجودٍ، وإيجاد الأرواح المهيمة في جلال الله؛ الذين لا يعرفون العقل ولا غيره سوى من هاموا في جلاله ليس لهم لحظة إلى ذواتهم، فناؤهم إفناء الأبد، عبدوا الله بحقه لا من حيث أمره، وعلى قلوب هؤلاء الأرواح هم الأفراد منا الخارجون عن دائرة القطب ومما يكون؛ إلى أن يقال: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ۝٧﴾ [الشورى: الآية 7] ويذبح الموت.

وهذا اللوح محل إلقاء العقل بمنزلة حواء لآدم عليهما السلام، وسميت نفساً لأن الله تعالى نفس بها من نفس الرحمة عن العقل، إذ جعلها لوحاً لما يسطره فيها وهو محل التجميل والنفس محل التفصيل، وهذا الملك الكريم الذي هو اللوح قلم لما دونه أيضاً؛ وهكذا كل فاعل ومنفعل، وجعل الله أمر التركيب وعالم الأجسام بيده، فإذا اعتدلت المباني واستوت نشأتها نورية كانت أو نارية، أو ظلمانية أو شفافة كان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها، وهو فيض ذاتي له وإرادي لله تعالى، وله مما يلي العقل نسبة نورانية ومما يلي الهباء بحر الطبيعة نسبة ظلمانية؛ وهي في نفسها خضراء لهذا الامتزاج العجيب.

هذا كلامه رضي الله عنه، ويفهم منه **أولاً**: أن انتشاء المهيمة من تجلي الحق سبحانه بنفسه لنفسه، وقد مر أن هذا التجلي إنما يتحقق في المراتب الإلٰهية دون الكونية.

وثانياً: أن العنصر الأعظم أقدم من القلم كالأرواح المهيمة مع أن له مدخلاً في عالم التسطير، فلم يكن القلم على ما عرفت قبل أول موجود في عالم التسطير.

وثالثاً: أن للأرواح المهيمة مظاهر هي الأفراد الخارجة عن حكم القطب، وقد قلتم إنها من القسم المقيد بعدم المظهر.

ورابعاً: أن اللوح والقلم إن لم يكونا من المهيمة فكيف قال الشيخ الكبير

رضي الله عنه في «الفتوحات»: إنهما من المهيمة؛ وإن كانا منها فكيف أخرجهما الشيخ قدس سره هاهنا وفي «التفسير» وسائر تصانيفه؟

قلت والله أعلم جواباً عن **الأول**: إن انتشاء المهيمة من تجلي الحق سبحانه بنفسه لنفسه، لكن لا في نفسه؛ بل فيما يسمى غيراً؛ لا يعرف ذلك الغير نفسه. وعن **الثاني**: بأن العنصر الأعظم فسره الشيخ رضي الله عنه في «عقلة المستوفز» بالحياة المعبر عنها بالماء في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: الآية 30]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [هُود: الآية 7]، كما قال: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [المُلك: الآية 2] إذ جعل قوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [المَائدة: الآية 48] منصرفاً إلى الحياة، فإن الميت لا يختبر، وهو عرش الهوية واسم الأسماء ومقدمها.

وأقول: كأنه هو المراد بالهباء الذي قال في «الفتوحات»: بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية.

وقال أيضاً فيه: لما أراد بدء العالم على حد ما علمه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، وانفعل عنها حقيقة تسمى الهباء؛ وهو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب عليه السلام، وسهل بن عبد الله وغيرهما من أهل التحقيق، ثم تجلى الحق سبحانه بنوره إلى ذلك الهباء فقبل منه كل شيء على حسب استعداده، فلم يكن أقرب إليه قبولاً إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، وكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود، وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب عليه السلام ثم سائر الأنبياء. تم كلامه.

وأقول: هذا غير الهباء الذي قال في «الفتوحات» بعد وريقات: لما خلق القلم واللوح سماهما العقل والروح، وأعطى الروح صفتين: علمية وعملية، وجعل العقل لها معلماً، ثم خلق جوهراً دون النفس الذي هو الروح المذكور وسماه الهباء، قال تعالى: ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا ۝٦﴾ [الواقِعَة: الآية 6] سماه به علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لما رأى هذه الجوهرة منبثة في جميع الصور الطبيعية.

وعن **الثالث**: أن المهيمة لما كانت قسمين جاز أن يكون المقيد بعدم المظاهر القسم الأول منهما، والتي مظاهرها الأفراد هي القسم الثاني، بل التحقيق أنها ثلاثة

أقسام؛ القسم الثالث منها ما له مدخل في التسطير؛ كالقلم واللوح على ما قاله الشيخ رضي الله عنه.

وعن **الرابع**: أن مراد الشيخ رضي الله عنه في تصانيفه بالمهيمة من لم يكن له مدخل في التسطير، لا مطلق الأرواح النورية العالية من حيث خلوها عن المظاهر المثالية أو الحسية.

ثم أقول: وإنما قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في الحقيقة المحمدية المسمى بالعقل الأول، إذ كان مراده بالحقيقة والله أعلم روحه ونفسه الشريفة المقدسة كما مر، فإن حقيقته باتفاق المحققين حقيقة الحقائق.

الأصل الحادي عشر
في التنبيه على مرجع ظهورات الوجودات المتفرعة عن الأثر الأول الذي هو الوجود العام وبقائها وفنائها حتى صار أول ما تعين في عالم التسطير: قلماً ثم لوحاً ثم ما انبعث بعد انبعاثهما

فنقول: صورة الأثر الأول هو الوجود من حيث ظهوره لنفسه وانبساطه على الحقائق الكونية، مع أنه حقيقة إلٰهية متعينة في حضرة أحدية الجمع كما مر، إذ المعتبر في تعينه جمعية الأسماء الذاتية الإلٰهية الوجوبية أعني عماء الربوبية وإن تضمنت اعتبار عماء العبودية من حيث الحضرة الإمكانية لتقابلها، فإنها جمعية أحدية الذات وإن لحقتها الكثرة النسبية بتلك المقابلة فاختلاف الوجودات المتفرعة بالتعينات المتعددة عنه مع أحديته في ذاته راجع إلى اختلاف القوابل لا لاختلافه أو تعدده في نفسه كما مر وسيجيء.

ثم إن هذا التجلي الساري في حقائق العالم علواً وسفلاً، هو المعبر عنه بالفيض والإمداد الإلٰهي المقتضي قوام العالم وبقائه دائم الظهور من غيب ذات الحق وحضرة أحدية الجمع على حسب الترتيب الواقع في الفيض بحسب ترتيب القوابل في تمام استعداد القبول من حيث عدم توقفه على شرط أو توقفه على شرط أو أكثر كما مر.

وذلك لما قال الشيخ قدس سره: إن التجلي الأحدي ليس غير النور الوجودي، ولا يصل من الحق إلى الممكنات قبل الوجود وبعده غير ذلك وما سواه

أحكام الممكنات، ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق افتقر العالم في بقائه إلى هذا الإمداد الوجودي الأحدي دون فترةٍ، إذ لو انقطع طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، لأن الحكم العدمي لازم له والوجود عارض. تم كلامه. وقد مر أيضاً أن معقولية الزمان هو هذا الترتيب المنبه عليه.

ثم نقول في بيان سبب اختلاف القوابل فيما يقبله وجوداً وبقاءً: إن للحقائق الكونية والأسمائية الإلٰهية المتعينة بحسبها تناسباً بحكم ما به الاشتراك المقتضي للتوحد وتنافراً بحكم ما به الامتياز المقتضي للتعدد ذاتياً كل منهما لها غير مجعول؛ هما محتد سر القدر.

ولكون التوحد الإجماعي مستلزماً لظهور حكم الجمع الأحدي المسمى وجوداً عينياً؛ استدعى التناسب المقتضي للتوحد ظهور ذلك في مرتبة أي حقيقة كونية كانت، لكن بحسب تلك المرتبة التي حصل فيها الاجتماع وبموجب حكمها، سواء كان اجتماع الأجزاء كما في الأجسام أو الحقائق كما في الأرواح، فيظهر بواسطة ذلك الاجتماع سر التجلي الجمعي الأحدي، ويبقى بحسب قوة التناسب المبقي صورة اجتماعها.

فالتفاوت في التقدم والتأخر والبطء والسرعة والبقاء والنفاد ليس إلا بحسب التفاوت في المناسبة، وظهور حكمها وارتفاعه معبراً فيه حال المرتبة وبقوة ما به المناسبة المبقية؛ وهو الأمر الذي يشترك فيه المجتمعات اشتراكاً يقتضي التوحد وعدم الامتياز، ودوام الجمع يتعين صور زمان الاجتماع التي هي حكم الاسم «الدهر» فيتعين الآجال بحسبها.

فالمتعين بالمراتب الكلية وبقوةُ المناسبة الكلية التي فيها هما الشأن والدهر الإلٰهيان والمتعين بجزئياتها، كلما تنزلت صور الاجتماعات في المراتب الجزئية وبرزت أحكام الكثرة المتفرعة عن الحكم الأحدي الموجبة لانتشاء الأسماء والأحوال هو نسب الشأن والدهر المذكورين ورقائقهما، مثاله: ظهور السواد من اجتماع الزاج والعفص والماء وظهور العناصر الأربعة من اجتماع الكيفيات الأربع التي هي حقائق الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. **فأولاً**: ليظهر سر التجلي الوجودي بصورة الماء والنار والهواء والأرض؛ **وثانياً**: ليظهر ذلك السر في المرتبة التالية بصورة المعدن والنبات والحيوان وهلم جراً.

هذا حكم التناسب، وأما التنافر فيقتضي عكس حكم التناسب كالموت وهو الافتراق بين الأرواح والأبدان والفناء. والعدم وهو افتراق الصور المنتشئة من اجتماعات أجزاء جسمانية أو حقائق وقوى روحانية كما مر.

ثم نقول: وكل جمعية من تلك الجمعيات الكلية أو الجزئية المظهرة للصورة الوجودية لها نوعان من الحكم والأثر.

أحدهما: حكم يشعر بالمناسبة بينها وبين الأجزاء والحقائق التي ظهرت تلك الصورة الوجودية من اجتماعها؛ كآثار الأدوية من حيث كيفياتها بحسب درجاتها الأربع، وكالأخلاق الظاهرة في كل ولد مما يتصف به والديه، وهذا لكونه مشعوراً به لكل أحد لم ينكره أحد من أهل النظر والكشف.

وثانيهما: ما لا يعلم كل أحد نسبته وسببه أو لا يشعر بها على التعيين وإن تفرس بها على الإجمال وذلك كالأثر الذي يسميه الأطباء الحاصل بالخاصية لا بالكيفية، وكالأحوال الظاهرة في الولد مما هي خلاف حال والديه، فإنه حكم التجلي الخاص المتعين بتلك الجمعية الخاصة وهو المعبر عنه بالوجه الخاص الذي للحق سبحانه في كل موجود ويعرفه المحققون لا غير لخفاء في نسبته.

وتحقيقه: أن لكل موجود حقيقة هي كيفية ثبوته في علم الله التي لا واسطة بينها وبين الحق، لأن الحضرة العلمية أقدم الحضرات، وهي المنبع لأصل التأثيرات، وهي التي تقابل التجلي الأحدي بتعيناتها ويفيض عليها بحسب استعداداتها، وفيه تثبت المعية الإلهية، والقرب الأتم المرجح على القرب الوريدي، لأن القرب الوريدي مجاورة حقيقة جسمانية بين متباينين وجوداً؛ وذلك مجاورة معنوية اعتبارية بين الشيء وتعينه العلمي على اتحادهما الأصلي؛ وبه تثبت العلم بالجزئيات، لأن حضوره مع كل جزئي كحضوره مع كل كلي من حيث تلك النسبة؛ وبه تثبت الحيطة بكل شيء والشهادة والحضور مع كل شيء، فإنه سبحانه بكل شيء عليم ومحيط وعلى كل شيء شهيد.

قال في «حكمة الإشراق»: علمه بذاته كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له؛ فلا واسطة في تلك المناسبة الرابطة أصلاً؛ بل القلم الأعلى وما بعده سواسية في تلك النسبة بحكم الطلبين الفيضي والقبولي من الطرفين، وإنما سمي بالوجه الخاص، لأن غيره من الوجوه كالوجه الروحاني

والمثالي والخيالي والحسي، إنما يحصل بتوسط هذه المراتب الكونية، ولخفائه لم يعرفه إلا المحققون من أهل الكشف، والإشراقيون قائلون به فيما بين الأنوار القاهرة والأرواح العالية.

قال في «حكمة الإشراق»: وكل واحد من الأنوار القاهرة، وهي المجردة عن البرزخ وعلائقها، يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه وينعكس النور من بعضها على بعض، فكل عالٍ مشرق على ما تحته من المرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور الشامخ من نور الأنوار مرتين: بواسطة النور الأقرب وبغيرها، والثالث أربع مرات: مرتين بانعكاس صاحبه ومرتين بواسطة النور الأقرب وبغير واسطة، والرابع ثماني مرات: أربع مرات بانعكاس صاحبه، ومرتين بما فوقه، ومرة بالنور الأقرب، ومرة بلا واسطة. وهذا كالأشعة البرزخية إذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه كأشعة سرج، لكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل إشراق؛ بخلاف الإشراقات على حي لا تغيب عنه ذاته.

ثم نقول: والضابط في معرفة الفارق بين الأمر بالواسطة وبينه بالوجه الخاص؛ أن كل ما يشارك فيه النتيجة المقدمتين والولد الوالدين من المواد الكلية والحقائق الأصلية؛ فهو الذي يشعر بسره ويدرك فيه وجه المناسبة، وكل ما يتفرد به الولد والنتيجة والثمرة عن أصولها فهو سر الوجه الخاص الإلٰهي الذي قبله الممكن بخصوصية من بين الممكنات.

فإن قلت: حكم الوجه الخاص أحد أثري الجمعية المظهرية للصورة الوجودية ومتوقف عليها كما قلتم؛ فكيف لا تكون للوسائط المجتمعة مدخل في ذلك؟

قلت: مسلم أن سر الوجه الخاص أيضاً من وجه ثمرة الاجتماع المعين، لأن سبب ظهور أحكام الوجه الخاص المراتب وهذه الموجودات المتعينة بحسبها وفيها وبسببها مظاهرها؛ ولا يعقل حقيقة ما ولا مرتبة ولا اسم إلٰهي متعين بحسبهما إلا من حيث المظاهر، وظهور الأحكام موقوف على الاجتماع المعين وحاصل بسببه، لكن كونه ثمرة الاجتماع من جهة توقف ظهور الوجود المتعين عليه لا ينافي كونه ثمرة النسبة الخاصة من حيث اقتضاء مرتبة تلك النسبة ذلك، وعند اختلاف الجهتين يرتفع تناقض الحكمين وإليه تنظر القاعدة القائلة: قد يفعل المركب ما لا تفعله المفردات؛ ويعتبر هذا في الكمالات المحمدية والنقائص الكيانية.

ومما يدل على أن ظهور الوجودات وكمالاتها بحسب الجمعية لا عن محض الأحدية: أما عقلاً: فتفاوته بحسب تفاوتها، فإن أعظم الجمعيات صورة في البسائط هو العرش المحيط بالصور المجيد بأفعاله المتعلقة بالرحمانية العامة الفيض وأصغرها صورة الجزء الذي لا يتجزء من المحيط البسيط، إذ لا يعرف له مثل أثره من حيث هو، وأعظمها في المركبات التامة التركيب النشأة الإنسانية الموقوفة على اجتماع جميع الحقائق وأحكام المراتب في الجملة، سواء كانت معتدلة كما في الكامل أو منحرفة كما في غيره، وأصغرها أصغر ما يولد من الحيوان الذي هو آخر المولدات المركبة، لكن لصغره وحقارته لم يظهر فيه أحكام المرتبة الروحية وغيرها.

وأما نقلاً: فما أشار إليه قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يس: الآية 36]، وقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: الآية 49] رتب الخلق على الازدواج والضم والجمع؛ وترتب الحكم على الموصوف آية علية الوصف، وسيتضح في بحث الأفلاك بعض أسراره إن شاء الله.

الأصل الثاني عشر

في ترتيب ظهور الموجودات بعد انبعاث القلم واللوح كتعين عالم المثال بعد تعين عالم الملكوت من عالم الجبروت

فنقول: تعين بعد انبعاثهما في مرآة النفس الرحماني مرتبة الطبيعة من حيث ارتباطها بالأجسام وظهور حكمها فيها وبها، وذلك في الهباء الأول المسمى عند بعضهم بالهيولى الكل.

وتقريره ما ذكره الفرغاني، وهو: النفس الرحماني الذي هو الرحمة الشاملة لكل ظاهر وباطن لما بدا بحكم «أحببت» من باطن الغيب الحقيقي كان عين التعين والتجلي الأول وحدانياً مجملاً، وكانت مفاتيح الغيب واعتبارات الواحدية كتفصيل نسبي له بلا غيرية بينهما، وظهر بصورة تفصيل حقيقي علمي ووجودي نسبي أسمائي؛ وبصورة إجمال حقيقي وجودي ونسبي علمي في التعين الثاني، وصار نفس هذا النفس من حيثية جملة التفصيل النسبي الذي في التعين الأول؛ وكان

أركان التعين الثاني التي هي الأصول السبعة الأسمائية الواقعة في حاقه بما تفرعت عنها في الحضرة العمائية وفي طرفها إلى ما لا يتناهى كثرة أجناساً وأنواعاً وفصولاً، تفصيلاً حقيقياً لهذا الإجمال، لا نسبياً.

وهذا الإجمال والتفصيل علمي ووجودي بالنسبة إلى الموجد العالم، وعلمي غير وجودي بالنسبة إلى فهم الممكنات وشهودهم، وهذا التعين الثاني بكل ما يتضمنه إجمالاً وتفصيلاً؛ غيب وباطن بالنسبة إلى المراتب الكونية وأهليها، وصورة للتعين الأول؛ وأركانه مظاهر مفاتيح الغيب، وتفصيله الحقيقي مظهر تفصيلها النسبي.

ثم للنفس الرحماني من حيث كونه نوراً؛ في التعين الثاني حكمان: كونه مفيضاً بالاختيار، وكون أثره مفاضاً بحكم مشيئته: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: الآية 45]، وحيث شاء مد ظل نوره بحكم الحب الأصلي والتوجهات والاجتماعات الأسمائية؛ فظهر منه أثر في مرتبة الأرواح التي نسبتها إلى الغيب من حيث حضرة الوجوب أشد، كما أن مرتبة الأجسام نسبتها إلى الشهادة من حيث الحضرة العلمية - أو قل: الإمكانية - أشد، ذلك الأثر عين القلم الأعلى، فوجوده جملة للتفصيل النسبي الوجودي الذي في التعين الثاني.

ثم ظهر من غيب إجمال القلم أثر بصورة اللوح المحفوظ وتفصيل بوجوهه وأركانه وما يتضمنه من الكلم الفعلية والقولية والصور الروحانية الملكية وغيرها من ملكوت كل شيء.

ثم إنَّ أثراً من هذا النَّفَس المفاض ظهر من باطن اللوح من حيث الوجه الرابع الذي هو وجه تنزله ظهوراً آخر بصورة الهباء الذي هو مادة قابلة لجميع الصور الطبيعية والعنصرية ومعدن مشتمل على كل جوهر فرد؛ وهو باعتبار جمعيته واشتماله على الأركان الأربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ بسيطة لا مركبة. فصار أول مظهر مجمل لهذا الوجه الرابع اللوحي، وأركانه البسائط مظاهر أركانه المعنوية المضافة إلى التعين الثاني، وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة.

فإن الحرارة الغريزية أخص لوازم الحيوان، ولا يوصف كمال أثر العلم إلا ببرد اليقين، والميلان الذي صورته السيلان من لوازم الإرادة، والقهر الذي له يبوسة

الجفافة من لوازم القدرة، فغلب أثر كل ركن من الأركان المعنوية في كل ركن منها، فكان الهباء جملة تفصيل ملكوت كل شيء وأركانه تفصيل إجماله؛ ولجمعية هذا الهباء بيّن حكم وحدة الحضرة الوجوبية لانتسابه إلى مظهرية اللوح الغالب عليه حكم تلك الحضرة، وبين حكم الكثرة الإمكانية، أو قل: العلمية؛ لتضاعف أحكام التنزل والتلبس بقابلية الظهور بأكثف صور التركيب وألطفها، كان له مناسبة بالحضرة العمائية، فكان محل كينونته حضرة من الحضرات العلمية التي نسبتها إلى طرف الوجوب والإمكان على السواء.

وتلك الحضرة مسماة بعالم المثال والخيال المنفصل الذي نسبته إلى غيب عالم الأرواح ومحلية بساطة صورها، وإلى شهادة عالم الحس ومحلية تركيب صورها على السواء، ولأن الغالب على الحياة والعلم حكم الوحدة والإجمال؛ لعدم توقف تحققها على الكثرة والتفصيل؛ وعلى الإرادة والقدرة أثر الكثرة والتفصيل؛ لتوقف تعينهما على حكم التميز، كان الفعل منسوباً إلى مظهري الحياة والعلم من أركان الهباء، وهما الحرارة والبرودة، والانفعال منسوباً إلى مظهري الإرادة والقدرة وهما الرطوبة واليبوسة، فلما حصل بينهما امتزاج لطيف خفيف كان اسم الطبيعة نتيجة ذلك الامتزاج، ثم انبسطت الطبيعة بحكم محلها الذي هو عالم المثال انبساطاً تاماً وحدانياً وتصورت بأقرب صورة إلى الوحدة والبساطة التي هي الاستدارة، فتعين اسم الباريء صورة العرش محيطاً بجميع عالم الصور والملك. وسيجيء تمام تقريره إن شاء الله.

اعلم أنك تحتاج لتصور عالم المثال إلى نقل ما ذكره الشيخ قدس سره في تحقيق عالم المثال المطلق وتعينه ونسبة المثال المقيد إليه؛ ففيه فوائد؛ إذ يتفرع عليها ضابطة صدق الرؤيا وضابطة احتياجها إلى التعبير وعدمه وضابطة سرعة وقوع حكمها وبطؤه، فالشيخ قدس سره لما أراد بيان ذلك في «فك الفص اليوسفي» قدم له مقدمات:

المقدمة الأولى: أن النور المحض لا يغاير الوجود الحق المحض الذي يتعقل في مقابلته العدم وله الظلمة، كما أن الوجود له النورية.

المقدمة الثانية: أن الممكن يوصف بالظلمة من أحد وجهيه الذي يلي العدم

وأنه يتنور بالوجود فيظهر، وكل نقصٍ إنما ذلك من أحكام نسبته العدمية وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره**»[1]، فالخلق بمعنى التقدير السابق على الإيجاد، ورش النور كناية عن إفاضة الوجود.

المقدمة الثالثة: أن النور يدرك به ولا يدرك وشرفه الأولية، إذ هو سبب كل انكشاف، والظلمة تدرك ولا يدرك بها وشرفها أن إدراك النور الحقيقي يتعذر ولا يتأتى إلا باتصاله إليها، والضياء يدرك ويدرك به، وشرفه الجمع بين الأمرين، واستلزامه حيازة الشرفين.

المقدمة الرابعة: أن للنور الحقيقي ثلاث مراتب مشتركة في كشف المستور: **المرتبة الأولى**: مشاركته للوجود المطلق من حيث أنه لما كان واحداً في الأصل وعرض له تعددات؛ علم ثمة معددات مختلفة القبول صار سبباً لمعرفة الماهيات المعدومة. **المرتبة الثانية**: مشاركته للعلم المطلق، إذ يكشف الماهيات المعدومة قبل الكشف الوجودي، أما كشف النور فمتأخر عن كشف الوجود. **المرتبة الثالثة**: اختصاصه بالجمع الذي له الظهور والإظهار.

المقدمة الخامسة: فرق بينهما بأن العلم يعدد المعلومات بالتعلق في التعقل، والوجود يعددها في المدارك وتظهر به، والوجود يظهر بحسب قابلية المعدوم، والنور لا يدرك إلا في مظهر موجود.

إذا تقررت فنقول: العدم المتعقل في مقابلة الوجود لا تحقق له بدون التعقل، والوجود المحض لا يمكن إدراكه؛ فمرتبة العدم من حيث تعقل مقابلته للوجود كالمرآة له، والمتعين بين الطرفين هو حقيقة عالم المثال؛ والضياء صفة الذاتية وأنه عبارة عن وجود العالم وهو ظاهرية الحق وهو ككل متوسط بين شيئين، إذا كانت نسبته إلى أحد الطرفين أقوى يوصف بوصف الطرف الغالب، كوصف عالم الأرواح وما فوقه من الأسماء بالنورية والوجود الأبدي؛ ووصف صور عالم الكون والفساد بالكدورة والظلمة.

وقال في «فك الفص الإسحاقي»: عالم المثال المطلق أمر بين عالم الأرواح وعالم الحس، فهو المنزل الثالث من غيب الهوية وظهور الوجود فيه أتم منه في

---

(1) وتتمته: «فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضلّ، فقد علم من يخطئه ممن يصيبه»، رواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول في أحاديث الرسول في كلمة التقوى [4/ 198].

عالم الأرواح؛ وفي عالم الحس تم ظهور الوجود، ولذا كان العرش المحيط الذي هو أول الصور المحسوسة مقام الاستواء الرحماني.

وقال فيه: وكل ما يتجسد فيه يكون مطابقاً لما في العلم، ونسبة عالم المثال إلى صورة العالم الذي هو مظهر للاسم «الظاهر» نسبة ذهن الإنسان وخياله إلى صورته، وروح صورة العالم من وجه مظهر الاسم «الباطن»، فالتجسد ثمة لما لا صورة له من الأمور المعقولة هو الاسم «الباطن» ولا نقص في العلم هناك ولا في القوة التي القوة المصورة من الإنسان نسخة منها، فإن الحق ذو القوة المتين فلا يتجسد هناك شيء إلا بحسب ما علم؛ فوجبت المطابقة، وكذا الأمر في العقول العالية والنفوس.

أما المتوسط بين نشأة الإنسان العنصرية وبين روحانيته ومعناه، فهو عالم الخيال المقيد، والصورة الظاهرة فيه تكون بحسب نسبة ذي الخيال من الطرفين؛ فإن قويت نسبته إلى عالم الأرواح وما فوقها؛ كانت تخيلاته واعتقاداته حقة، أو إلى عالم الحس بغلبة أحكام الصور كانت تخيلاته يقظة ومناماً فاسدة وآرائه غير صائبة، فسميت أضغاث أحلام.

وذلك لأن كل من غلب عليه الصفات التقييدية وأحكام الانحرافات الخلقية والمزاجية لا يدرك مشرع خياله من عالم المثال، وإن كانت الوصلة غير منقطعة، ومن انتهى في سير خياله إلى طرفه المتصل بعالم المثال المطلق حتى يتأتى له التجاوز إليه، فإنه يدرك منه ما شاء الحق أن يريه منه، بل قد يخرج إلى عالم الأرواح ثم إلى فسيح حضرة العلم فيستشرف على جملة من الكوائن المقدر ظهورها في عالم آخر، لذلك قال عليه وآله السلام: **«أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً»**[1].

وقال: الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا تجري من الشيطان، ورؤيا مما حدّث المرء نفسه. **فالأولى**: تتوقف على تهيئة واستعداد يفيدان صفاء محل وطهارة نفس. **والثانية**: نتيجة الانحرافات المزاجية والكدورات النفسانية. **والثالثة**: من آثار

---

(1) رواه الطبراني في الأوسط، باب من اسمه إبراهيم!، حديث رقم (393) [1/ 123] ونصه كاملاً: «عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «الرؤيا الصالحة من الله والتحزين من الشيطان، ومن الرؤيا ما يحدث به الرجل نفسه فإذا رأى أحدكم الرؤيا يكرهها فليقم فليصلِّ ركعتين وأكره الغل في النوم، ويعجبني القيد لأنه ثبات في الدين، ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة في آخر الزمان لا تكاد رؤيا المؤمن تكذب وأصدقكم حديثاً أصدقكم رؤيا».

الصفات الغالبة الحكم؛ وأنزل الحال القاهرة حال رؤيته.

وقال في «فك الفص الإسحٰقي»: أما الإنسان فقوته المصورة تابعة لنورية روحه وما سبق اطلاعه عليه؛ فأملاه بذاته عليها، فيأخذ في محاكاته لكن بحسب صحة شكل الدماغ واختلاله وانحراف المزاج واعتداله، وقوة المصورة وضعفها، وخاصية الزمان والمكان.

واعلم أن نسبة خيال الإنسان المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرعت، فصحة خيال الإنسان ورؤياه لها موجبات بعضها مزاجية كما مر، وبعضها خارجة عن المزاج وهو بقاء حكم الاتصال بين خياله وعالم المثال، والناس في ذلك على ثلاثة أقسام:

قسم قد طبع على قلوبهم فلا يتصل من نفوسهم إليها شيء إلا في النادر؛ كحال عارض سريع الزوال بطيء العود.

وقسم يحصل لقلوبهم أحياناً صفاء وفراغ من الشواغل واتصال من خياله بعالم المثال المطلق، فكل ما تدركه نفوسهم في ذلك الوقت فإنه ينعكس انعكاساً شعاعياً إلى القلب وينعكس من القلب إلى الدماغ فينطبع فيه؛ فإن وجد فيما يرى أثر حديث نفس من الوجوه المذكورة والآلة والمزاج وغيرها المانع من حكم الاتصال؛ فتصوير القوة بحسب ذلك، وإن خلت الرؤيا عن حديث النفس وكانت هيئة الدماغ صحيحة والمزاج مستقيم؛ كانت من الله وكان الغالب لا تعبير لها، لأن عكس العكس ظاهر بصورة الأصل وهو السبب في عدم تأويل الخليل عليه السلام رؤياه وإن كانت واجب التأويل بما ظهر.

والقسم الثالث: من صار قلبه مستوي الحق لا ينطبع في قلبه غالباً أمر من خارج، بل من قلبه يكون المنبع، والانطباع الأول في الدماغ فيحكيه الخيال بصورة تناسبه فيحتاج إلى التعبير البتة. ولما اعتاد الخليل عليه السلام الحالة الأولى وشاء الحق أن ينقله إلى مقام من وسع قلبه الحق؛ كان انطباع ما انبعث من قلبه الإلٰهي إلى دماغه انطباعاً واحداً فلم يظهر بصورة الأصل، فاحتاج إلى التأويل المعرب عن الأمر المراد بذلك التصوير على نحو تعينه في المقام العلوي وذوات العقول والنفوس تعيناً روحانياً أو على نحو انبعاثه من القلب المتوحد الكثرة بصفة أحدية الجمع، فعلم أن كل خيال مقيد حكم من أحكام الاسم الباطن تجسد في عالم المثال تجسداً صحيحاً لصحة العلم والقوى المحاكية؛ ثم تجسد في كل خيال مقيد

بحسب القوة المصورة والمحل وأحوال المدرك والصفات الغالبة عليه زمان الإدراك.

واعلم أن الرؤيا التي تحتاج إلى التأويل تكون لأنزل الطوائف وتكون لأكمل الخلق، والتي لا تأويل لها حال المتوسطين.

أما **تأخر ظهور حكم المنام** فدليل على علو مرتبة النفس، لأنها أدركت ما سيكون في العوالم العالية القريبة من حضرة العلم، إذ لا بد من مكثه في كل سماء إلى أن ينصبغ بحكمه ويأخذ حصته من ذلك الفلك وما فيه، فإن لكل كائنة تظهر من حيث انفصاله المعنوي من مقام القلم واللوح والعرش والكرسي في كل سماء مقاماً. وقد ورد في الحديث: «**إن الأمر الإلٰهي يبقى في الجو بعد مفارقة السماء الدنيا ثلاث سنين حتى يصل إلى الأرض**»[1]، وهذا من المكاشفات المجربة، فسرعة ظهور حكمها دليل ضعف نفس الرائي وإن صعدت فإنها لا تقوى على الترقي، بل كان غاية عروجها حال الإعراض عن التعلقات الجو الذي بين الأرض والفلك الأول. هذا ما تيسر نقله من كلام الشيخ قدس سره.

، وأنا أقول: قال بعض المتفكرين: إن القوة الخيالية التي للنفس الكلية هي محل عالم المثال، وكأنه قاله؛ لكون اللوح المحفوظ جملة تفصيل ما يكتبه القلم مما كان وما يكون من الكلم القولية والفعلية وصور الأرواح والروحانيات وملكوت كل شيء. وفيه تأمل، فإن الشكل الثاني لا ينتج من موجبتين.

كيف وعالم المثال كما قال الشيخ قدس سره: صورة العماء المختص بأم الكتاب، وعالم الإنسان الكامل الشامل لحضرتي الوجوب والإمكان والأرواح والأجسام وهو مبسوط الهباء الذي هو محل الطبيعة المتعينة بعد اللوح والقلم، وأنه كما سيظهر شامل للمثل العقلية النوعية الأفلاطونية والإشراقية الأعم منها وللمثل المعلقة الخيالية، وأنه كما ذكر الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفتوحات» في باب معرفة الأرض التي خلقت من بقية طينة آدم وسماه أرض الحقيقة، وهي أرض عالم المثال مشتمل على صورة كل ما يخيله العقل ويجوزه ويبعده من الوقوع من مدلولات النصوص والأحاديث ومواعيد النبوة والآخرة والمدن الذهبية والياقوتية والأراضي المسكية والزعفرانية وغيرها من العجائب التي لا يبلغها الوهم والفهم

---

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

وفيه السماوات والأرض والجنة والنار والعرش والكرسي مثل ما في عالمنا، وأن مجموع هذه الأشياء التي في عالمنا لو كان فيه كان كحلقة ملقاة في مفازة لا يتراءى أطرافها، وغير ذلك من العجائب المذكورة في ذلك الباب، وكأنه عالم برأسه؛ منه إلى عالم الأرواح والحس طريق يدخل منهما فيه؛ ولكل منهما طرف من أرضه فيها صورة، بل لكل سماء وأرض وجبال حصة من عالم المثال كما مر هذا.

وقد ناسب المقام أن نتعرض لإثباته عقلاً تأنيساً كما سلكناه مراراً وتأسيساً لإثبات أن الحق هو الوجود المطلق كما مر براهينه، وذلك لأن أهل النظر اختلفوا في ثبوت المثل على التفصيل الآتي؛ والقول به يرشد إلى القول بالوجود المطلق.

فأقول: كل ماهية تؤخذ مطلقاً: يتعلق بها البحث الإلٰهي، أما إذا أخذت متعلقة بمادة: فالمأخوذة متعلقة بمادة ما مبحوث الرياضي والتعليمي؛ والمأخوذة متعلقة بمادة معينة مبحوث الطبيعي.

فقيل: القول بوجود المثل هو القول بكون الماهية المادية أو المتكثرة الأفراد بتكثر المواد مجردة في نفسها عن جميعها؛ فيكون للموجودات التعليمية أو الطبيعية لا الإلٰهية ومنهم من يثبته لكلاهما، ومنهم من يخصه بالطبيعيات ويقسمها إلى قسمين: **أحدهما**: معقول أبدي، **والآخر**: محسوس فاسد. والعقل إنما يتعقل لأبدي دون الفاسد وسمي المعقول المفارق مثالاً، وإليه ميل أفلاطون على ما حكاه ابن سينا، ومنهم من يعكسه بناء على أن الطبيعيات لو جردت عن المادة صارت تعليميات، فلا معقول إلا للتعليمي، ومنهم من ينفيهما؛ كالمعلم الأول وأتباعه المشائين، وستندفع شبههم.

وأحدث صاحب «الإشراق» ومن تبعه من متألهة المتأخرين أن المثل إنما تكون للأجسام، فإن كان الجسم نوعاً فمثاله المفارق معقول يسمى رب الصنم وهو المثال الأفلاطوني، وهو عقل من طبقة العقول العرضية الواقعة في الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية، وهو فاعل وجود النوع المعتني بشأنه الحافظ له، والنوع كالظل والرسم والعكس له، وإن كان شخصاً فمثاله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالي الواقع في الشرف والتجرد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس.

والمحققون على أن المثال لا يختص بطبيعة دون أخرى، بل طبيعة كل موجود مجرد عن المادة هي مثال نوري مطابق لأفرادها، فالحقيقة التي لا توجد إلا

مجردة يكون مثالها عين الممثل، والتي توجد مجردة ومقارنة للمادة يكون المثال فيها أول ما يوجد، وتتحقق الحقيقة فيه من الأفراد، وسيظهر في أزلية الوجود المطلق، ثم صفات المظاهر الخارجية تكون صفات المثال، ومن الحقائق التابعة في العالم العقلي كما هي صفات أعيانها في العالم الحسي.

وقيل: قيام الصفات بالمثال المعلق تخييلي لا تحقيقي، ويحتمل معنيين: أن لا يكون مثال الصفة موجوداً إلا ويتخيل وجوده للغير. وأن يكون موجوداً في نفسه قائماً بذاته ويتخيل قيامه بغيره، فمثال صفة المعلق قد يكون ذاتاً ويتخيل أنه صفة، وقد لا يتخيل أنه صفة؛ بل هو كما في نفسه، ومنه تجسد الأعمال والأخلاق.

فإن قلت: الاشتراك بين المثالين معنوي أم لفظي؟

قلت: بل معنوي، لأن المثال مطلقاً ما يوجد في الخارج من نوع أو شخص هو جسم أو جسماني قائماً بذاته؛ عديم الوضع الحسي؛ مجرداً عن المواد الحسية، وهذا مشترك بين العقلي والخيالي. والمثال القائم بنفسه وبغيره بالصور الحاصلة في الخيال والمرايا مطابقة للمثال المعلق، لذا يقال إنه زيد؛ والحاصلة في العقل من النوع مطابقة لمثالها الأفلاطوني هي السبب في اشتراك مثال النوع بين أشخاصه، وذلك المثال هو ماهية النوع على الرأي المشهور أو مشابهه على رأي صاحب الإشراق. وزعم أن إجماع الأنبياء وأساطين الحكماء ومشايخ الصوفية منعقد على وجود المثالين وشهودهما، غير أنه أول قولهم: إن رب النوع كلي ذلك النوع، بأن المراد أن نسبة رب النوع إلى جميع أشخاصه على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها، لا أنه مشترك بينها؛ فإن العاقل كيف يقول بوجود المجرد في مواد كثيرة وأشخاص مادية لا تحصى؟ فكأنه بالحقيقة هو الأصل والنوع المادي فرعه وقالبه؛ والأنواع في اختلاف أعضائها وتخاطيطها وتنوع نقوشها تحذو حذو أمثلتها النورية، وأمثلة الذوات عالمة بالصفات.

فإن قلت: العضو والوضع والتخطيط والنقش للشخص لا للنوع.

قلت: أشخاصها لأشخاصه، وأما ماهياتها فللنوع؛ وقيام النوع بالمادة لنقصه في ذاته؛ وقيام مثاله النوري بذاته لكماله في جوهره.

قال بعض المتحذلقين: وهذا القول يرجع بالحقيقة إلى نفي المثل، فإنه تأويل لقول مثبتيها بما يطابق أصول نفاتها، فإن النفاة قائلون بأن مجرداً يدبر أموراً متكثرة وإنما ينفون بمعنى أن معنى متكثراً يوجد بدون الكثرة وبدون التصور العقلي.

ثم قال: وأقوَل القول بوجود المثل كما سيظهر في ضمن أدلته يقتضي أن لا يكون كل كلي مجرد في نفسه عن المادة وعن علائقها بحيث لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات، بل الأمر بالعكس، هذا ما قالوا في تحرير المبحث.

وأقول: أهل الإشراق وكل من تبعهم من أهل النظر في إثبات المثل العقلية التام التجريد التي لا وضع ولا تخطيط لها أصلاً والمثل الخيالية الناقصة التجريد التي لها وضع وتخطيط وتشكيل ما لكن خيالي لا حسي مصيبون في المدعي على هذا التوجيه الأخير؛ لكن لا بد من صرفه إلى ما حقق محققو المشايخ بما مر من الأصول السابقة واللاحقة: فمنها أن ماهية كل شيء كيفية ثبوته في علم الله تعالى وأنها ثمة غير موجودة في نفسها؛ حيث لا يعرف نفسها وغيرها؛ بل بالوجود العلمي الأزلي، وإن كانت حادثة بالنسبة إلى العلم الكوني.

ثم إن **النسب الأسمائية الإلٰهية** بحسبها تركبها بتركبها، فيستعد المركب لأن يجد النفس الرحماني به نشأة روحانية، فيتعين بها أسماء أخر تركب الأرواح والروحانيات لتوليد الصور المثالية، وذلك إذا كان توجهها من حيث مظاهرها المثالية، فكل موجود حسي له في ذوق تحقيق المشايخ روحانية؛ وكل موجود مثالي أو روحاني له مادة وصورة تليقان بمرتبته، لأن الموجودات في الحقيقة صور التجليات الإلٰهية النفسية الرحمانية، فيكون تجرد الروح أو المثال عن المادة الجسمية لا عن المادة مطلقاً، ويكون التفاوت بين المراتب الكلية أو الجزئية لتفاوت النسب التعينية المسماة باعتبار امتيازها النسبي عن ذات الوجود وانتسابها إلى القوابل خلقاً، وموجوديتها انتسابها إليه وكونها صفاته وصور نسبه؛ وكذا تباينها لتباين التعينات.

أما التعينات الجزئية لماهية متعينة كلية: فنسب وصفات لتعينها الكلي، ولا مباينة بين الصفة والموصوف فيجوز اجتماعهما، ولو في الصدق الخارجي.

يقرره ما مر مراراً أن كل غير متعين بتعين ما في نفسه إذا لحقه ذلك التعين وأحكامه يكون ذا وجهين واعتبارين:

أحدهما: أنه حال لحوق ذلك التعين وأحكامه غير متعين في نفسه ومنزه عنها في نفسه.

وثانيهما: أنه متصف بذلك التعين وأحكامه؛ لكن لا في نفسه بل من حيث

ذلك المظهر، ويسمى الجمع بين التشبيه والتنزيه، وفيه الجمع بين التوحيد الذاتي والوصفي والفعلي حقيقة، بذا يسند جميع الأفعال حتى الاختيارية إلى الحق خلقاً لا جبراً لتوقفهما على التوجه من حيث المظاهر؛ وإلا لزم بطلان الشرائع. ولثبوت الفرق الضروري في حركتي السقوط والصعود وبين التعدد والتكثر الوجودي النسبي صورة، بذا يسند الأفعال إذا كانت اختيارية إلى الخلق كسباً لا قدراً وإلا لزم الشرك خلقاً. فبهذه الأصول يتحقق الجمع بين الموجد الكلي الروحاني أو المثالي وبين جزئياتهما المادية الموجودة حساً.

ولا يرد أقصى ما تمسك به نفاة المثل العقلية من أن الحقيقة الواحدة لو اشتركت في الخارج لزم اتصاف الذات الواحدة بالأوصاف المتباينة.

لأن ذلك الامتناع في الواحدة الخارجية الحسية لا في الواحدة المثالية أو الروحانية، ولأن اتصافها بالأوصاف المتباينة باعتبار مظاهرها وأفرادها ووحدتها في نفسها، ومن الجائز اجتماع المتنافيين باعتبارين؛ ولأنه يقتضي الاتصاف بها لكن على وجه كلي؛ والممتنع الاتصاف بها على وجه جزئي؛ ولأن الاشتراك في الخارج للأمر الروحاني أو المثالي؛ كاشتراك الماهية في العقل الذي يقول النفاة به، فكما أن الاشتراك في المعقول لا يقتضي اتصاف الماهية بالمتباينات مع حملها عليها بـ«هو هو» كذلك الاشتراك في الخارج، ولا استبعاد في مقارنة المجرد للمادي ولا يقتضي ماديته كمقارنة النفس الناطقة الإنسانية لبدنه على ما اعترفوا به لأنها ليست كالمقارنة الجسمانية وإن تحصلت منها النشأة الأحدية المخصوصة.

ولا يرد أيضاً أقصى ما تمسك به نفاة المثل الخيالية بأن الأوضاع الخيالية غير الأوضاع الحسية، فإنها لقربها من الغيب والعالم الروحاني لكون كل خيال جدولاً من بحر المثال المطلق تمثل أحكامها إلى أحكامه.

ثم أقول: فهذه الأصول الثابت كل في موضعه تكفي في إثبات قسمي المثل.

قال صاحب «الإشراق»: وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا، وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس كلهم يرون هذا الرأي وأكثرهم صرحوا بأنهم شاهدوها في عالم النور؛ وكذا حكماء الفرس والهند قاطبة. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية؛ فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية؟

هذا في المثل المعقولة التي هي الذوات الكلية الموجودة المجردة عن المادة

الجسمية والوضع وعن التصور العقلي.

أما الكلام في المثل الخيالية؛ فهي صور جسم أو جسماني موجودة خارج جميع القوى الإدراكية مجردة عن المادة تجريداً ناقصاً كتجريد الصور الخيالية، ومثال الجسم جوهر ومثال الجسماني عرض قائم بمثال الجسم، ويمكن أن تكون جوهراً قائماً بنفسه كصور الأعمال والأخلاق وعرضه من أدنى طبقات النفوس إلى أعلى طبقات الأجسام، ويسمى في الشرع بالبرزخ؛ وله طبقات متناهية مختلفة متصاعدة إلى الألطف فالألطف؛ لكل طبقة إشخاص لا تتناهى مع تناهي المترتبات العقلية لاحتياجها إلى علل عقلية، وإن كان آثارها الحاصلة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات في الأدوار الغير المتناهية دنيا وأخرةً لا يتناهى، لكن لعدم ترتب تلك الأشباح وعدم تركب بعد غير متناه منها؛ جاز كونها غير متناهية.

وعجائب هذا العالم لا تحصى، وفيه تظهر أبدان المتألهة المتروحنة في مواضع مختلفة في وقت واحدٍ أو أوقات؛ وإظهار ما يريدون من المطاعم والمشارب والملابس، وكذا المبرزون من السحرة والكهنة؛ وبه يتحقق بعث الأجساد وفيه يظهر الحق سبحانه والعقل الأول وأمثاله بمظاهر مناسبة؛ كما أدرك موسى بن عمران عليه السلام الباريء تعالى لما ظهر في الطور على ما هو المذكور في التوراة؛ وفيه أدرك النبي ﷺ وأصحابه جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيرها، وفيه تنعيم أهل الجنان وتعذيب أهل النيران، فإن الصورة المثالية عين الصورة الحسية والمدرك فيهما النفس الناطقة، إلا أنها تدرك هنا بآلات الحس وهناك بآلات شبحية؛ وأهل الإشراق وإن ثبتوها بحجج حقة مختلفة؛ لكن الحجة الواضحة كثرة مشاهدة الأنبياء والأولياء ومتألهة الحكماء إياه، بحيث قطعنا بأن وجوده بالنسبة إليهم من المشاهدات وبالنسبة إلينا من المتواترات.

أما الأنبياء: فكإخبار النبي ﷺ عن البرزخ وتجسد الأعمال فيه، وغير ذلك.

وأما الأولياء: فكقول شيخنا قدس سره في مواضع من كتبه، وكالشيخ الكبير رضي الله عنه، فإنه بعدما بيّن في الباب الثامن ما في أرض الحقيقة؛ ذكر في الباب الثالث والستين من «الفتوحات» في معرفة بقاء النفس في البرزخ بين الدنيا والبعث: أن حقيقة البرزخ حاجز معقول بين المتجاورين ليس عين أحدهما وفيه قوة كل منهما؛ كالخط الفاصل بين الظل والشمس؛ وليس إلا الخيال، كما يدرك الإنسان صورته في المرآة؛ فما تلك الصورة المرئية، وأين محلها وما شأنها؟ فهي ثابتة منفية

موجودة معدومة أظهرها الله سبحانه لعبده ضرب مثالٍ ليتحقق أنه إذا عجز عن درك هذا وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته؛ فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرةً، ونبهه بذلك على أن تجليات الحق أرق وألطف بكثير، وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته فيرى الأعراض صوراً قائمة بأنفسها تخاطبه ويخاطبها أجساداً حاملة أرواحاً لا يشك، والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في نومه والميت بعد موته، كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع أنها أعراض ويرى الموت كبشاً أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن اجتماع. ومن الناس من يدركه بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال أعني في حال اليقظة وأما في حال النوم والموت فبعين الخيال إلى أن يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة. تم كلامه.

وأما الحكماء: فلأن أفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل المعلقة بلا محل المستنيرة والمظلمة، وهي جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي؛ بمعنى أنهما مظهر لهذه المثل الموجودة لا في محل؛ وإلى أن العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية، وإلى عالم العقول والنفوس، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وهو عالم الأفلاك والعناصر بما فيهما؛ وإلى الصور الشبحية وهو عالم المثال المعلق.

فإن قلت: تلك المشاهدات لارتسام الأشباح في الخيال لا لوجودها في الخارج، وإلا لرآها كل سليم الحس.

قلت: كما أن لتخيلها شرطاً يختص ببعض الحاضرين دون البعض عند المشائين؛ كذلك للإحساس بها شرط يختص ببعضهم، هذا هو المناسب لاعتمادنا عليه في إثبات المثلين؛ وهو أولى مما اعتمد عليه أهل النظر.

أما لإثبات المثل العقلية: فمثل أن الماهية الكلية كالإنسانية موجودة في الخارج، لأن زيداً الموجود مركب منها ومن التشخص، وعدم الجزء ملزوم عدم الكل، ومثل أن الحقيقة شيء به يتحقق فردها الموجود؛ وسبب التحقق متحقق، ومثل أنها محدودة ومبرهنة الأحكام من حيث إنها موجودة؛ وإلا فلا فائدة، فوجودها ليس عين وجود الشخص؛ لأنه متغير دونها. ولا في الذهن، لما قال الإمام الرازي: إن المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الإنسان الخارجي

لا العقلي، لامتناع أن تكون الصورة الحالة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزء من جميع الأعيان الموجودة في الخارج؛ بعضهم قبلي، وبعضهم بعدي، وبعضهم معي، فالمشترك الكلي الإنسان العيني لا الذهني، وتسمية الذهني كلياً مجاز؛ لكون المعلوم بها كلياً. قال: وهذا هو التحقيق.

وأما لإثبات المثل المعلقة فمثل أن صورة زيد الخيالية المجردة تجريداً ناقصاً يستلزم إمكان وجودها في الخارج لحيزيته[1] واشتمال العناية عليها، وهذا الإمكان ذاتي، لأن مفهوم صورة زيد كلي؛ لصدقه على الخارجية والخيالية والمثلية لو كانت وما تتصف به الماهية في ضمن فرد يكون ممكناً لذاتها من حيث هي، وأما حيزية المعلق فلجوهريته ومرتبته من الوجود مع اشتراكها في مطابقة زيد، وإذا ثبت إمكانه الذاتي، وقد أخبر به الصادق، ثبت قطعاً.

ومثل أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا بخروج شعاع العين إلى المرئي، لأن الشعاع إن كان عرضاً استحالت حركته، وإن كان جوهراً فليس غير جسم؛ لاستحالة النقلة إلا على الجسم، وكل جسم فحركته إما طبيعية وليست هي لعدم كونها إلى جهة واحدة وإما قسرية وليست هي إذ لا قسر حيث لا طبع وإما إرادية لا لإرادة الرائي، وإلا أمكنه عدم الرؤية عند التحديث، ولا لإرادة المرئي؛ وإلا لكان حيواناً لا غير، بل الإبصار بمقابلة العين السليمة للمستنير بحيث يقع للنفس إشراق حضوري عليه فيراه.

إذا عرفت هذا فالصورة التي ترى في المرآة كصورة السماء ليست فيها، لاختلاف مناظرها باختلاف مقامات الناظرين. ولا في الهواء؛ لأنا نراها خلق المرآة فكان في الهواء الذي خلفها، فاستحال رؤيتها لكثافة المرآة. ولا في البصر أو الدماغ، لامتناع الانطباع. ولا صورة السماء بعينها بأن ينعكس شعاع العين منها إلى السماء؛ لبطلان خروج الشعاع فضلاً عن انعكاسه. فهي ليست في جسم وهو المطلوب.

والطبقة الجليدية أيضاً مرآة للنفس ترى بها صور المبصرات، فكما أن صورة المرآة ليست فيها؛ كذلك صور الجليدية ليست فيها؛ بل تحدث عند المقابلة فيقع

(1) وفي نسخة [لخيريته].

من النفس إشراق حضوري على المستنير إن كان حساً وإن كان شبحاً محضاً يحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة، فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة وقع من النفس إشراق حضوري عليه؛ فرأت المرآة بواسطة المرآة الجليدية والشبح بواسطة المرآة الخارجية.

فصورة المرآة، بل جميع الصور الإبصارية والخيالية، ليست موجودة في الأذهان، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير؛ ولا في الأعيان الحسية، وإلا لرآها كل سليم الحس، ولا في عالم المجردات التام التجريد من البارىء والعقول والنفوس لكونها صوراً جسمانية، وليست معدومة مطلقاً؛ وإلا لما كانت متصورة ومتمايزة ومحكوماً عليها بالأحكام المختلفة، فتكون موجودة في عالم آخرٍ، وهو المعني بعالم المثال المعلق.

واعترض المشائين **أولاً**: بأن ما يرتسم فيه صورة العالم من العين أو الدماغ يجوز أن ينقسم أقساماً تساوي أقسام العالم عدداً وشكلاً لا مقداراً وتكون مقادير الصور الخيالية بحسب مقادير أجزاء المحل وأوضاع بعضها من بعض كأوضاع متعلقاتها الخارجية، ولذا نسب مقاديرها كنسب مقاديرها الخارجية، وبذا يفرق بين الصغير والكبير وغيرهما.

وثانياً: بأن الصورة التي أبصرنا بها السماء ليست بأصغر منها، لأنا رأيناها بها كما هي؛ وتلك الصورة عرض وقابلها هيولى وهي تقبل المقدار الصغير والكبير ليس بشيء، لأنه لا يتم إلا ببيان سبب تفاوت مقداري الصورة الذهنية والعينية؛ وذلك فيما ذكرناه، ولأن إنكار أصغرية الصورة الخيالية من صورة السماء العينية عناد؛ والكلام في سبب محاكاتها كما هي، وإنما قلنا ما ذكرنا قبل أولى؛ لأن إمكان المناقشة في بعض المقدمات ربما يوهن الاعتقاد عياذاً بالله عن العقيدة المخالفة للديانة الثابتة.

قال السلميني: وإذا ثبتت المثل العقلية يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج مجرداً عن جميع المحال ومفارقاً لجميع الموجودات الخاصة؛ وتكون الوجودات الخاصة الإضافية عارضة للماهيات.

وأما الوجود المطلق فلا يكون عارضاً لماهية أصلاً، بل مجرداً عن جميع الماهيات، فيكون موجوداً غير ممكن؛ فيكون واجباً. وقد سبق منا في ذلك ما فيه كفاية، ولا علينا أن نزيد هاهنا وجوهاً للإثبات ووجوهاً لدفع الشبهات.

أما **الأولى** فستة:

منها: أن الوجود المطلق لا يقبل العدم لأنه ضده، والذي يظن قبوله العدم إضافته ونسبته.

ومنها: أنه واحد الحقيقة من كل وجه وكل ما يقبل العدم فيه جهتان.

ومنها: أن وجود الوجود ليس بممتنع، لأنه ثبوت الشيء لنفسه، ولا بممكن، وإلا لكان له علة موجدة، فهي إما ماهية أو أحد أفراده، أو خارج عنهما، والأول يستلزم كون المعدوم لا من حيث هو موجود؛ مؤثراً في الموجود، واللوازم ظاهرة البطلان.

ومنها: لو كان وجود الوجود المطلق من غيره لكان ذلك الغير قَبِل الوجود بالوجود، وهو محال.

ومنها: أن المثل المعقولة إن ثبتت لجميع الماهيات الكلية فذلك ما أشرنا إليه؛ وإن ثبتت للأنواع فقط وهي الأفلاطونية فيجوز أن يكون الوجود المطلق نوعاً للوجودات المقيدة.

وأورد أن الوجود يحتمل الشدة والضعف؛ والذاتي لا يحتملهما، لأن القدر المعتبر منه في تقويم الذات إن زال عند الضعف بطل الذات، فيكون الضعف بطلاناً؛ هذا خلف، وإن لم يزل كان الزائل من عوارض الذات فيكون الضعف في بعض عرضياتها دون ذاتياتها، وهو المطلوب.

قلنا: فليكن الوجود كذلك، يعني أن الوجودات الخاصة الإضافية نسب الوجود المطلق الناشئة من نسب التعينات الأسمائية الجنسية، أو النوعية، أو الصنفية، أو الشخصية، أو المرتبية الروحانية، أو المثالية، أو الحسية، لما قلنا إنه في كل متعين غير متعين في ذاته، وكل تعين نسبة من نسبه، فالشدة والضعف في ظهور آثاره بحسب نسبه المختلفة حسب اختلاف القابليات، أما بحسب ذاته: فكل شيء فيه كل شيء، وهو التحقيق عندي في كل حقيقة.

ومنها: أن محققهم الطوسي ذكر في «شرح الإشارات»: إن الصادر عن الفاعل هو الوجود، وأما الماهية فلازمة للوجود الصادر تابعة له في الخارج، متبوعة له في العقل. وهو صريح في أن الوجود أمر حقيقي، والماهية اعتبار عقلي، فالموجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود والماهيات هيئات له تختلف بها عند العقول وجودات خاصة هي الأعيان الخارجية.

وأما الشبهات فإحدى عشر:

منها: ما مر أنه طبيعة مشككة فتكون عرضية ومعلولة للمعروضات.

وقد مر جوابه أيضاً: أن التشكيك في نسبه.

ومنها: أنه صفة للماهية والصفة محتاجة إلى الموصوف؛ والمحتاج إلى الغير ممكن.

وجوابه: أن الصفة الموجودية التي هي نسبته إلى الماهية؛ والنسبة تصح صفة للمنتسبين باعتبارين؛ وإلا ففي الحقيقة الماهية صفته كما مر.

ومنه يظهر الجواب عما قالوا هذياناً: إن الوجود أمر اعتباري، إذ لو كان محققاً ثابتاً للموجود لتأخر عن وجود الموصوف فيتأخر عن نفسه. على أن المقتضي لوجود الموصوف سابقاً صفة غير الوجود، وأما هو؛ فمعه. وعما قالوا أيضاً: إن وجوب الوجود يقتضي وجوب الماهية الموصوفة بالطريق الأولى.

ومنها: أن وجوب الوجود المطلق إن لم يكن لكونه وجوداً كان لغيره؛ فيكون ممكناً، وإن كان لكونه وجوداً يكون كل وجودٍ ولو ممكن واجباً، هذا خلف.

وجوابه: إن وجوبه لذاته لا لغيره ولا لكونه وجوداً؛ لما مر أن الوجود ليس مطابقاً لكنه حقيقته، كيف وقد يخطر ببالنا الإلٰه مع الغفلة عن الوجود المطلق وبالعكس، أو نقول: الماهية قد يلزمها ما لا يلزم شيئاً من مفرداتها كالكلية والأحدية الذاتية والأزلية وعدم الجعل إلى غير ذلك، ومبناه عقم الشكل الأول والكبرى مهملة، وهذا جواب تفرد به السلميني.

ومنها: أن حقيقة الواجب لو كانت هي الوجود المطلق وهو أولى التصور بالكنه، كان تصوره سبحانه بكنهه بديهياً وهو خلاف الإجماع.

وجوابه: منع أن البديهي تصوره بالكنه؛ وما ذكروا فيه ليس بتام، بل الذي هو أظهر الأشياء تصديقه للموجودات وهو لا يستدعي تصور كنه الأطراف، كيف وكل صورة عقلية أو ذهنية أو حسية مقيدة وغير لازم من تصور المقيد تصور المطلق بكنهه؛ إلا إذا كان ذاتياً؛ وذاتي الموجودات بالاصطلاح المنطقي معروض الوجود الذي هو في الحقيقة نسبه وجهاته لا غير.

وأما على ذوق التحقيق: فالذات الموجودة هو والخلق نسبه، والعيون البشرية لا تميزه عن نسبه لقصورها، بل لا تدرك إلا النسبة الجامعة بين النور والظلمة، على أن الإجماع ممنوع. فقد قال غوث الأقطاب الشيخ الكبير رضي الله عنه في

«الفصوص»: فالخلق معقول، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود، وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق محسوس مشهود.

ومنها: أن الوجود للجزئيات بالذات وللكليات بواسطتها، فالجزئيات أولى بالوجود.

وجوابه: منع تلك الأولوية؛ بل الأمر بالعكس لاستمرار وجود النوع دون الشخص، بل قد يوجد النوع في الخارج بدون جميع أشخاصه عند القائلين بالمثل، على أن التشخص تعينه النسبي التابع له، فكيف يكون أولى بالتحقق؟

ومنها: أن الوجود المطلق لو كان واجباً لكان الواجب متعدد الجزئيات وهو شرك.

وجوابه: أنه لا يلزم من صدق واجب الوجود بذاته على الوجود صدقه على جزئياته؛ لعقم الشكل الأول، والكبرى جزئية.

ومنها: أن الوجود المطلق ليس بمنحصر في شخص واحد، وواجب الوجود بذاته منحصر.

وجوابه: منع كلية الكبرى عندنا، فلا ينتج لعقم الشكل الثاني والكبرى جزئية.

ومنها: أن الوجود المطلق لو كان واجباً لكان ذاتياً لجميع ما عداه من الموجودات، إذ لو كان عرضياً لها لاحتاج إليها؛ فكان ممكناً، هذا خلف، وإذا كان ذاتياً كان جنساً؛ لأنه أعم الذاتيات حينئذٍ وكان جنساً عالياً؛ فكان الجنس العالي واحداً وهو محال، لأنه إن كان جوهراً لم يكن جنس الأعراض، بل كان الجوهر جنساً له وبالعكس، فلا يكون الوجود المطلق واجباً.

وجوابه: منع أنه إن كان جوهراً لم يكن جنس الأعراض بل يكون الجوهر جنساً له، لاحتمال كون الجوهرية من لوازمه الخاصة بماهيته دون أفراده لا سيما إذا كانت الأعيان المتوهمة أفراداً له نسبه واعتباراته، على أن الجوهر ليس جنساً لكل جوهر حتى لنفسه ولفصول أنواعه، بل للجواهر الخمسة فقط.

ومنها: أنه لو كان واجباً لم يكن موجداً لشيء من الممكنات، لأن موجد الشيء لا يحمل عليه، والمطلق يحمل على المقيد.

وجوابه: منع عدم اجتماع الحمل وعدم الحمل في المطلق باعتبارين، فإن الحيوان باعتبار أنه جزء مادة مقومة بالذات ممتنع الحمل على الإنسان، وباعتبار آخر

يحمل عليه، فلم لا يجوز أن يكون الوجود المطلق باعتبار كونه فاعلاً للوجود المقيد ممتنع الحمل عليه وباعتبار إطلاقه صحيح الحمل عليه؟

وإنما أطنبنا في إثبات المثلين وما أردفناه من العقليات بالوجهين، لأنه أصل علم التحقيق وأمر به، يحصل بين الشرع والعقل التوفيق، فاشتد لذلك مساس الحاجة إلى تأنيس عقول المحجوبين دفعاً عن أوهام اللجاجة.

ثم نقول: وإلى مرتبة الهيولى الكل ومعقولية مرتبة الهباء، وهي محل مرتبة الطبيعة ينتهي إحدى مراتب النكاح من وجه وباعتبار، وهي المرتبة التي فيها تتولد الأرواح النورية من حيث إنها نورية، فإن المتعين في مرتبة الطبيعة وبعد حصولها الصور مثالية كانت أو حسية وذلك بتوجه الأرواح النورية:

وإنما قلنا من وجه، لأن أولية النكاح المولد للأرواح إنما هي باعتبار توليد الكون، أما باعتبار مطلق التوليد فشأن النكاح للأسماء الذاتية المولد للوجود العام والنفس الرحماني الذي هو أم الكتاب والخزانة الجامعة للأسماء والأكوان.

ثم نقول: وينتهي النكاح الثاني إلى مقعر الفلك المكوكب الذي هو أحد وجهي الأعراف، أعني الذي يلي جهنم، وهو الكرسي على القول المشهور وفلك الكواكب الذي هو الرابع من الأفلاك الثابتة، على قول الشيخ الكبير رضي الله عنه، حيث قال: محدبه أرض الجنة ومقعره سقف النار، وعالم الرضوان بينه وبين فلك البروج الذي فوقه، وفيه أسكن رضوان خازن الجنان، وذلك أيضاً من وجه وباعتبار، لأن اجتماع الأرواح النورية في النكاح الثاني من جهة توليد الكون لا مطلقاً، فإنها تولد بتوجهاتها النورية عالم المثال وبتوجهاتها من حيث الصور المثالية عالم الأجسام البسيطة والتوليد إن انتهيا ثمة.

أما توليد بحر عالم المثال المطلق: فلأنه بين عالم الأرواح والأجسام، ومعظمه يظهر فيما بين الأفلاك الثابتة المذكورة؛ وإن لم يخل مرتبة طبيعية من حصصه وجداوله.

وأما توليد الأجسام البسيطة: فلأن الأجسام التي يكون الغالب عليها حكم الوحدة والبساطة حتى صارت دائمة ثابتة؛ غير قابلة لغاية لطافتها الجسمية للخرق والالتئام، بناء على جواز التداخل بين تلك الأجسام هذه الأربعة المذكورة؛ والأفلاك الأخر عندنا مركبة من العناصر الأربعة، لذا جاء الشرع بطيها وانفطارها على خلاف ما يزعمه أهل النظر بدليلين قد علم فسادهما قبل.

ثم يتنزل أمر الإيجاد على الترتيب إلى اجتماع العناصر لتوليد المركبات العنصرية الذي هو النكاح الثالث من جهة توليد الكون والرابع لمطلق النكاح؛ حتى ينتهي إلى المرتبة الخامسة الجامعة لوجوهه الأربعة المختصة بالإنسان؛ ليظهر بصورة الكل آخراً في مقام الجمع الأحدي الذي لا تتعين قبله أولية ولا غيرها وله العماء، وقد مر.

ويمكن أن يقال في توجيه هذا المقام: النكاح الأول الذي هو اجتماع الحقائق في المرتبة الروحية لتوليد الأرواح النورية ينتهي عند مرتبة الهباء والطبيعة من حيث ذواتها الكلية؛ وإن لم ينته من حيث جزئياتها التي هي نسبها وأشعتها المنتشئة منها عند حدوث كل قابل واستعداده الجزئي المجعول؛ وكذا النكاح الثاني الذي هو اجتماع الأرواح النورية لتوليد الصور المثالية. والأجسام البسيطة ينتهي عند تعين فلك الكواكب من وجه دون وجه، لأن ما بعده من السماويات والأركان مركب من وجه، وإن كان بسيطاً من وجه، بدليل ما ذكر الشيخ قدس سره في «التفسير» كما نقلناه قبل من تقسيم العالم، حيث جعل السماوات السبع والأسطقسات الأربع مما توسط بين ما غلب عليه حكم الروحانية كالعرش والكرسي وبين ما غلب عليه نسبة الجمع لكمال الظهور التفصيلي كالمولدات الثلاث بعدما جعل هذه الثلاثة أقسام المتوسط بين ما غلب عليه طرف الوحدة والبطون كالأرواح وبين ما غلب عليه طرف الكثرة والظهور كتفاصيل الأجسام المركبة فعلى هذا قولنا: بوجه دون وجه، يكون قيد الانتهاء لا قيد الأولية والثانوية، غير أن ذكر القسم الثالث بلفظ الرابع إيماء إلى اعتبار نكاح الأسماء الذاتية في الغيب لتوليد الصورة الوجودية وحضرة العماء.

واعلم أيضاً أن الشيخ قدس سره ذكره في «تفسير البسملة»: أنه لما تعينت مراتب الأسماء في الحضرة الجامعة وتوجهت لإظهار مظاهرها وما به يتم كمالها؛ أعقب ذلك ظهور صورة الوجود العام بالرحمٰن وجاء بصيغة المبالغة لعدم توقف عمومه على شرط عملي أو سعي تعملي بخلاف غيره من الأسماء، وظهور مثاله ومستواه الذي هو العرش المحيط وأول الصور الظاهرة مناسباً للمستوى عليه في الإحاطة وعدم التحيز؛ تنبيهاً على أن المظهر مع كونه صورة مجسدة مركبة؛ ليس له مكان، فلأن يكون المستوى الذي جعله مكاناً لما أحاط به غنياً عن المكان بالطريق الأولى، ثم ميزت القبضتان بحكم النسبتين المعبّر عنهما بالرحمة والغضب، ما انسحب عليه حكم الرحمة بحسب سرعة إجابة بعض الحقائق لنداء الأمر التكويني وقبول ذلك على وجه لا ينضاف إليه ما يشين جماله؛ وبحسب تثبط بعض الحقائق

عن هذه الإجابة، وإلباسها ذلك التجلي لسوء قبولها له أحكاماً وصفات لا يرتضيها جماله، وإن وسعها كماله إلى سعيد معتنى به وإلى شقي غير معتنى به، في أي مرتبة كانت غايته، فظهر سرّ التفصيل الغيبي في مقام الكرسي المختص بالاسم الرحيم، فانقسم الحكم إلى أمرٍ مؤدٍ بالمتمثل له إلى الانتظام في سلك السعداء أهل النعيم الدائم في ذلك المقام بعينه، فإنه مقام أهل اليمين، وإلى نهي وتحذير عن الوقوع فيما يؤدي إلى الانخراط في سلك الأشقياء.

وقال قدس سره في تفسير ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: الآية 7]: ما من مرتبة من المراتب الوجودية إلا والإنسان من حيث الخلق التقديري المنبه عليه بقوله عليه وآله السلام: «**خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام**»[1]، وبقوله عليه وآله السلام: «**إن الله مسح على ظهر آدم فأخرج ذريته كأمثال الذر...**»[2] الحديث، وبما أخبرنا: «إن تعين صور الأشياء في اللوح المحفوظ بالكتابة الإلٰهية العلمية سابق على التعينات الروحانية والجسمانية معرض لآفات كل مرتبة». هذا كلامه.

فمن قال: أعقب تعين الحضرة الجامعة صورة الوجود العام بالرحمٰن وبصيغة المبالغة لعدم توقف عمومه على شرط علمي أو سعي تعملي بخلاف غيره من الأسماء؟ فظهر مثاله ومستواه الذي هو العرش المحيط وأول الصورة الظاهرة.

لا يبعد أن يريد بالنكاح المنتهي إلى الهباء والطبيعة الكليتين نكاح الأسماء الذاتية المولد للصورة الوجودية؛ حيث جعل أول انتهاء حكمه إلى ما فيه، ظهر أول الصورة الظاهرة العرشية وهو الهباء لكن من حيث الظهور كما انتهى إلى تعين أول الصورة الباطنة وهو القلم من حيث البطون.

وكذا قوله: بأن تعين صورة الأشياء في اللوح قبل تعين الأرواح. وقد قال: بأن تعين الهباء عقيب تعين اللوح يشعر بأن النكاح المولد للأرواح إنما يعمل بعد تعين الهباء، فكذلك لا يبعد أن يريد بالنكاح الثاني المنتهي إلى فلك الكرسي؛ النكاح المولد للأرواح النورية المنتهية إلى المثالية، فإن عالم المثال من الصور؛ فانتهاء التركيب المعنوي لتوليد الأرواح ينتهي إلى تعين الكرسي الذي في مقامه ظهر

---

(1) رواه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب، عن سيدنا علي رضي الله عنه برقم (2937) [2/ 187] وأورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، في الأصل الثالث والثمانون والمائتان [4/ 175].

(2) أورده الدينوري في تاريخ مختلف الحديث، ذكر الأحاديث التي ادَّعوا عليها التناقض [1/ 87].

سر التفصيل الغيبي أو تعيّن الأفلاك الأربعة لكن من حيث الظهور وإن انتهى عند تعين الأرواح العالية النورية من حيث البطون.

ويؤيد هذا الوجه الثالث قول الشيخ قدس سره في «التفسير»: وللطبيعة ظاهرية الأسماء الأُوَل الأصلية، فهذا إشارة إلى انتهاء نكاح الأسماء عندها؛ لكن من حيث الظهور. وقوله قدس سره: وبتعين مرتبة الهيولى؛ المنبهة على الإمكان الذي هو مرتبة العالم؛ وبالجسم الكل الذي تعينت مرتبته بعد هذه المرتبة الهيولانية ظهر سر التركيب المعنوي المتوهم الحصول من ارتباط الممكنات بالحق وارتباطه من حيث ألوهيته بها، فإنه إشارة إلى انتهاء النكاح الثاني الذي هو تركيب المعاني بالعرش وما يتبعه من الأفلاك الدائمة الكلية البسيطة لكن من جهة الظهور وإنما أطنبنا هنا لأنه مقام بعيد المنال عتيد الأشكال.

ثم نقول: وللنكاحات المتنازلة إلى أن ينتهي إلى أنهى دركات الجزئية تراكيب ومزج من هذه الأصول الخمسة ونتائج بحسبها، والظاهر أثره في المولود كان ما كان من مواليد كل نكاح إنما هو لأغلب هذه النكاحات حكماً فيه وأقواها نسبة به واقتضاءً له، وذلك كما مر يتفاوت من حيث الناكح: وهو التوجه الإلٰهي وسرّ الجمع الأحدي؛ ومن حيث النكاح: وهو قوة الجمعية الاعتدالية وضعفها، ومن حيث المنكوح: وهو المجتمع من الحقائق أو الأجزاء المؤلفة، ومن حيث المرتبة المعنوية الأسمائية أو الروحانية أو الطبيعية المثالية، أو الحسية، أو الجامعة، وقد مر تقرير الغلبة بأمثلتها.

والأصل الكلي فيها ما قال قدس سره في «التفسير»: إن للموجودات التي هي حروف النَّفَس الرحماني بحسب المراتب الخمس الكلية تداخل ومزج، والغلبة والظهور في كل حال تركيبي إنما يكون لأحدها: أما من حيث المرتبة: فللحكم الوجودي الجمعي، وأما من حيث الظهور الوجودي: فللأولية والإحاطة. ولا يخلو ظهور غلبة إحدى الحروف بحسب هذه النكاحات الخمسة الواقعة في الحضرات الخمسة من إحدى الحيثيتين الواقعتين في المراتب الثلاثة الكلية، فالحيثيتان: حيثية القوى الروحانية، وحيثية القوى الطبيعية، والمراتب الثلاث: مرتبة الفعل، ومرتبة الانفعال، ومرتبة الاعتدال والمقاومة الجامعة. وذلك لأن اختلاف استعدادات الأعيان اقتضى أن يتعين بعض توجهات الأسماء لإيجادها في مراتب الأرواح وبعضها في مراتب الطبيعة، فالظهور في إحداهما أو فيهما معاً باعتبار الأولية،

والحكم الجمعي يستلزم الانصباغ بحكم إحدى النسبتين: الفعل أو الانفعال، أو الأمر الجامع بينهما. هذا هو المستفاد من قول الشيخ قدس سره.

ثم نقول: وتلك الغلبة كما لوح النبي ﷺ إليه في غلبة التذكير للمولود والتأنيث، **أما الأول**: فبحسب غلبة ماء الرجل بالكثرة وبحسب سبقه بالقوة لا بالزمان، لما تقرر في الطب أن توافق الإنزالين شرط العلوق. وبحسب علوه بالجمعية الأحدية المرتبية. **وأما الثاني**: وهو علة التأنيث وسببه بالعكس من ذلك في الوجوه الثلاثة. وهاهنا أسرار يطول ذكرها ويحرم كشفها.

من جملتها والله أعلم: ما ذكره الأطباء: إن تعين حلية المولود من شكله وأخلاقه تابع لتخيل الوالدين حال الانعلاق بحسب المقاومة بين تخيليهما، ولهم في ذلك حكايات وتجارب، فيرتبون عليه قاعدة هي: أن من أراد أن يكون ولده على شكل مخصوص فليصوره على صحيفة، وليضعها بمقابلته حين مواقعته ليكون ناظراً إليها وقت الانعلاق، ومن أراد أن يكون ولده على خلق مخصوص أو صفة مخصوصة من علم أو عمل أو غيرهما؛ فليتخيله وقت الانعلاق وليتخيل أيضاً التذكير والتأنيث حينئذ من يريدهما.

وكل هذا مبني على أن كل ما ظهر في الوجود العيني فإنما هو ظل حاك ومثال محاك لما سبق تعينه في الحضرات الروحانية والمثالية والعلمية المعنوية، فإن المنبعث من التجلي الذاتي وهو التجلي الحبي الكمالي الأسمائي لما سبق بذاته القدسية الطالبة للظهور طلباً فعلياً وجوبياً الحقائق الكونية الذاتية الطالبة بلسان الاستعداد القبول والانفعال؛ وتعين من الحضرتين بموجب الطلبين النفس الرحماني الذي هو العماء؛ وتحقق بذلك الفردية الأولى بين الغيب والشهادة والجمع بينهما؛ وسرى ذلك في جميع الموالد روحاً بالقلم واللوح؛ وجسماً كلياً بالعرش والكرسي، وحضرة جامعة بينهما بآدم وحواء، كما قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا﴾ [يس: الآية 36]، ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: الآية 49].

الأصل الثالث عشر
في تعيّن معقولية مرتبة الجسم الكل وصورة العرش

فنقول: بعد تعين معقولية مرتبة الطبيعة في معقولية مرتبة الهباء تعين معقولية

مرتبة الجسم الكل، أي الكلي الذي أول صورة ظهر تعينها في ذلك الجسم هو العرش، وإنما ذكرنا تعين المعقولية في الأمور الثلاثة التي هي الطبيعة والهباء والجسم الكلي، ولم نقل ظهر وجودها؛ لأنها كليات، فوجودها عقلي غيبي لا خارجي مثالي أو حسي، لعدم تعين الصور في مرتبة الحقائق الكلية، وكل معلوم لله تعالى كذلك؛ وجوده في علم موجده لا في نفسه؛ فهو أزلي لا تتعلق به القدرة الإيجادية، لأن أثرها في إخراج الوجود العلمي إلى الوجود العيني حتى يظهر لنفسه وهو الجلاء وإن لم يلاحظ بالفعل كما في المهيمة، ويظهر لغيره وهو الاستجلاء، فالحقائق الكلية من حيث هي كلية لا يتعلق بها الإيجاد، فلا يتعين لناظر في منظور، ولا في مظهر منظور، كما مر في «أمهات الأصول».

فإن قلت: فأي شيء يتجدد لهذه الحقائق الثلاث حتى قلتم بترتبها في التعين المعقولي؟

قلنا: المتجدد لها ولأمثالها من الأسماء الغيبية، كون الحق سبحانه أظهر بعض معلوماته بتجليه الوجودي الواقع في عمائه بواسطتها وجعلها شرطاً في المعنى الإيجادي المكنى عنه بالانتقال المعنوي من العلم إلى العين، مع أنه لا نقل هناك، ثم جعل ما أظهر بهذه الحقائق كمظاهر الطبيعة مجالي لظهور أثره سبحانه بها فيما سواها؛ فهي مجالٍ له سبحانه ومراتب تجليه ومنازل تدليه ومرايا ظهوره، وهذا معنى ما روي عن الشيخ رضي الله عنه حين سئل عنه الشيخ ابن السبعين بقوله: من أين إلى أين، وما الحاصل في البين؟ أنه أجابه بقوله: من العلم إلى العين، والحاصل من البين، تجدد النسبة الجامعة بين الطرفين ظاهرة بالحكمين.

ثم نقول: لما ثبت أن صور هذه الحقائق مراتب تجلي الحق فهو الظاهر فيها من حيث هذه الحقائق، فأهل العالم في رؤية الحق من هذه المجالي والمظاهر على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: محجوبون، إنما يرون الحق من وراء حجابية هذه الحقائق وأمثالها، لكن بحسب هذه الحجب لا بحسب الحق، فيظنون أن معلومهم هذه الحقائق ومرئيهم صورها؛ وأن الحق غير مرئي ولا معلوم إلا علماً جملياً من كونه مستندهم في وجودهم وأنه واحد ونحو ذلك من أحكام التنزيه لئلا يلزم المفاسد في توحيدهم، فهم وإن لم يسندوا الأفعال الاختيارية إلى الله تعالى إلا باعتبار خلقه

الوسائط وإقداره إياهم عليها فلا كلام معهم، لأنهم في حكم المشركين القائلين: مطرنا بنوء كذا.

قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «عقلة المستوفز»: هذه أسباب نصبها سبحانه لما سبق في علمه وليبتلي الله بها عباده، فمن أضاف الفعل إليها فهو مؤمن بها كافر بالله؛ ومن أضاف الفعل إلى الله فهو مؤمن بالله كافر بها، إذ الشرع والعقل يدلان على أن لا فاعل إلا الله، وعليه يدل حديث المطر حيث قال: «**أتدرون ماذا قال ربكم...**» الحديث[1].

وإن أسندوا الأفعال كلها إلى الله تعالى خلقاً، وإلى الواسطة كسباً بإضافة الفعل إلى الله بحكم الإيجاد والإبداع وإلى المخلوق بحكم التوجه والانبعاث والكسب؛ فيفهم من ذلك الحديث أنه هو المؤمن بالله والكواكب؛ لموافقته الحق سبحانه في إضافة الفعل إلينا مع أنه خالقه.

القسم الثاني: طائفة في مقابلة هؤلاء غلب عليهم إدراك الحق تعالى في كل حقيقة لأن الحق غلب على أمره فيهم فذهلوا عن كون الأشياء مجاليه، وأنه الظاهر فيها وحده، فنفوا الغير أصلاً ولم يقروا بسوى الحق الظاهر، وإذا سئلوا عن التعددات وسببها لم يعرفوا ما هو وكيف هو.

وأقول: كأنهم الأفراد الذين هم مظاهر الملائكة المهيمة في شهود جمال جلال الحق سبحانه.

القسم الثالث: هم الكُمّل والمتمكنون المزاحمون للكُمّل في الشهود، وشأنهم الجمع بين المشاهدتين:

المشاهدة الأولى: مشاهدة الحق ظاهراً من حيث الوجود؛ وأن أمهات الحقائق كهذه الثلاثة وغيرها مظاهر وآثار، فإما له سبحانه ابتداءً كهذه الثلاثة ونحوها

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب غزوة الحديبية، حديث رقم (3916) [4/1524] ورواه مالك في الموطأ، باب الاستمطار بالنجوم، حديث رقم (451) [1/192] ورواه غيرهما. ونصه: عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية فأصابنا مطر ذات ليلة فصلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح ثم أقبل علينا فقال: «أتدرون ماذا قال ربكم؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، فقال: قال الله: أصبح مِن عبادي مؤمن بي وكافر بي، فأما من قال مطرنا برحمة الله وبرزق الله وبفضل الله فهو مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال مطرنا بنجم كذا وكذا فهو مؤمن بالكوكب كافر بي».

من الأسماء الذاتية وإما مجال له ولمجاليه المذكورة، والحق يستجلي ويرى من وراء تعينات جميع الحقائق الكلية والجزئية المضافة إليه بمعنى الإسمية الوصفية وإلى غيره بمعنى الخلقية والكونية، وكل التعينات ليست إلا شؤون ذاته؛ مع تفاوت ما بينها حكماً من المحيطية والمحاطية ومن الكمال والنقص المتوهم لا المحقق بالنسبة إلى الوجود، إذ بالنسبة إليه كل شيء فيه كل شيء.

المشاهدة الثانية: مشاهدتهم في عين الشهود الأول ومعه جمعاً دون مناوبة، فضلاً عن انفراد أن الحق مظهر لأحكام هذه الحقائق من حيث تعيناتها التي بها امتيازها عن الحق سبحانه من حيث وجوده الواحد المطلق، وليس مظهراً لها من حيث اجتماعها في حضرة الجمع الأحدي وحقيقة الحقائق، إذ جميع الحقائق الأسمائية والأعيان الكونية أحوال نسب الذات من شأنها إذا اعتبرت مجموعة في العلم أن تسمى حضرة الذات كما مر، فكيف يمتاز عنها امتيازاً يصح به الحكم بظاهريتها ومظهريته سبحانه؟ أما غيب الذات الذي هو الوجود المطلق فمعتل حكمه على كل اسم وصفة وتعين وتعدد وظهور وتجلٍ ومجلىً وحجاب وغير ذلك، فهؤلاء الجامعون بين الشهودين والملاحظون للمرآتين من الطرفين معاً، هم الذين شهدوا الحق حق الشهود وعرفوه حق المعرفة) أما بحسبهم لا بحسبه.

وذلك لتحققهم بالشهود الثابت به سبحانه لهم من جهة كونهم يدركون به بكسر الراء وهي مظهريته سبحانه للحقائق وأحكامها، وهو مرتبة قرب النوافل المعتبر فيها أن الحق المتجلي آلة لإدراك العبد المتجلى له، ولتحققهم أيضاً بالشهود الثابت له سبحانه بهم من جهة كونه سبحانه يدرك بهم بكسر الراء وهي مظهريتهم للوجود الحق، وهي مرتبة قرب الفرائض المعتبر فيها أن العبد المتجلى له آلة لإدراك الحق المتجلي، فهذا ما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك.

والحاصل: أن مظهريته سبحانه للحقائق وتعيناتها إنما هي باعتبار وجوده المطلق الذي يمتاز عنها بغيبه الذاتي ووحدته الإطلاقية وتعدداتها؛ وأن مظهريتها له سبحانه باعتبار أنها شؤونه الكلية أو الجزئية وأحواله الذاتية التي هو عينها بأحد الاعتبارين: إما باعتبار أحدية جمعه لها، أو باعتبار تنزله في مراتب أسمائه وصفاته، هذا هو المفهوم من متفرقات كلام الشيخ قدس سره.

قال قدس سره في «التفسير» أيضاً: فالمحجوبون من أهل العقائد غلب عليهم الوجه الذي به يغاير الاسم المسمى، وأهل الأذواق المقيدة غلب عليهم حكم الوجه الذي يتحد به الاسم والمسمى وإن كان في بعض مع بقاء التميز والتخصيص والأكابر لهم الجمع والإحاطة بالتجلي الذاتي وحكم حضرة أحدية الجمع، فلا يتقيدون بذوق ولا معتقد، ويقررون ذوق كل ذائق ويعرفون فيه وجه الصواب والخطأ النسبي، لأن التجلي الذاتي من وجه عين كل معتقد والظاهر بحكم كل مستعد.

وقال الشيخ مؤيد الدين الجندي عند شرح قول الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفص الشيثي»: فما في أحد من الله شيء ولا في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصورة، وما كل أحد يعرف هذا وأن الأمر على ذلك إلا آحاد من أهل الله، فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى.

المراد بالآحاد من أهل الله هم الكُمَّل، وهم على طبقات، وكلهم يرون المواهب من الله بسريان سرّ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: الآية 53]، وهذا المشهد في ظاهر المفهوم يوهم خلاف هذا وليس ذلك كذلك، لأن هؤلاء الطبقات **منهم** من يرى النِعم كلها من الله ولكن بالأسباب التي هي غير الله، **ومنهم** من لا يرى الأثر للأسباب والوسائط، **ومنهم** من يراها شروطاً لا أسباباً وعللاً، **ومنهم** من يرى النعم من الله بلا واسطة، ومنهم من يرى الأسباب والوسائط أيضاً من نعم الله.

وجميع هؤلاء الأصناف محجوبون في عين الكشف، ومشركون في عين التوحيد، لأنهم وإن وحدوا الله في رؤية النعم كلها منه تعالى؛ لكنهم أثبتوا الوسائط، والنعم والمنعم عليه والمنعم اعتباراً، والحقيقة تأبى إلا أن يكون هو الواحد الأحد، الظاهر الباطن، الواحد الكثير؛ وهو الوجود الواحد الحق، والأوصاف نسب.

فمن يرى النعم الواصلة من مدرجة عينه الثابتة من حيث إن تلك العين الثابتة عين الحق؛ فقد شهد أحدية الوجود على ما هي عليه الأمر في نفسه، وأن النعم كلها من الله تعالى، وأن الكل واحد، فكان هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة، فإن العامة يرون التوحيد وهو ستة وثلاثون مقاماً كلياً، كما نطق به القرآن في مواضع فيها ذكر: لا إله إلا الله.

وأما **الخاصة**، فيرون الوحدة وليس فيها كثرة المُوَحِّد والمُوَحَّد والتوحيد إلا عقلاً.

وأما **خاصة الخاصة** فيرون الوحدة في الكثرة ولا غيرية بينهما.

وخلاصة خاصة الخاصة يرون الكثرة في الوحدة.

وصفاء خلاصة خاصة الخاصة يجمعون بين الشهودين، وهم في هذا الشهود الجمعي على طبقات:

فكامل له الجمع، وأكمل منه شهوداً أن يرى الكثرة في الوحدة عينها، ويرى الوحدة في الكثرة عينها شهوداً جمعياً أحدياً، ويشهدون أن العين الأحدية جامعة بين الشهودين في الشاهد والمشهود.

وأكمل وأعلى أن يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة والكثرة والجمع بينهما، وهؤلاء هم صفوة صفاء خلاصة خاصة الخاصة. جعلنا الله وإياك منهم، إنه عليم خبير.

هذا كله بحسب الشهود. أما بحسب العمل الذي يعمله العبد، فقال قدس سره لبيان مراتبه في «التفسير»: إن قصد بعمله أمراً غير الحق فهو من الأُجَرَاء لا من العبيد، وإن فعله لكونه خيراً فقط أو مأموراً به لا مطلقاً بل من حيث الحضور فيه مع الأمر؛ فهو الرجل. وإن ارتقى بحيث لا يقصد بعمله غير الحق كان تاماً في الرجولية. وإن تعدى بحيث لا يفعل شيئاً إلا بالحق كما في قرب النوافل، صار تاماً في المعرفة والرجولية. وإن انضم إلى ما سبق حضوره مع الحق في فعله، بحيث يضيف الشهود والعمل والإضافة إلى الحق لا إلى نفسه، فهو العبد المخلص. وإن ظهرت عليه أحكام هذا المقام والذي قبله وهو مقام: **«فبي يسمع»**[1] غير مقيد بشيء منها ولا بمجموعها، مع سريان حكم شهوده الأحدي في كل مرتبة ونسبة دون الثبات على أمر بعينه بل ثابتاً في سعته في كل وصف وحكم عن علم صحيح بما اتصف به وبما انسلخ عنه في كل وقت وحال، ودون غفلة وحجاب، فهو الكامل في العبودية والخلافة والإحاطة والإطلاق، حققنا الله تعالى وسائر الإخوان بهذا، تم كلامه.

لذا قال في «التفسير» في موضع آخر: مرتبة **«كنت سمعه وبصره»**[2] أول مقام

---

(1) جزء من حديث شريف سبق تخريجه. (2) جزء من حديث شريف سبق تخريجه.

الولاية، وبعده خصوصيات الولاية التي لا نهاية لها؛ بل بين مرتبة: «**كنت سمعه وبصره**»[1]، وبين مرتبة: «الكمال المختص بأحدية الجمع» مراتب كثيرة من مراتب الولايات العامة والخاصة والنبوات العامة والخاصة؛ والخلافات كذلك، ومرتبة الكمال فوق الكل، فما ظنك بدرجات الأكملية التي هي وراء الكمال؟ وما بعد استخلاف الحق والاستهلاك فيه عيناً والبقاء حكماً مع الجمع بين صفتي التمحض والتشكيك مرمىً لرامٍ، وكل من تحقق بالكمال علا على جميع المقامات والأحوال. والسلام.

وقال في موضع آخر منه: ومنتهى كل ذلك بعد التحقق بهذا الكمال، التوغل في درجات الأكملية، توغلاً يستلزم الاستهلاك في الله، استهلاكاً يوجب غيبوبة العبد في غيب ذات ربه وظهور الحق عنه في كل مرتبة من المراتب الإلٰهية والكونية في كل حال وفعل مما ينسب إليه من حيث كماله الإلٰهي، أو ينسب إلى ربه من حيث هذا العبد، ومن حصلت له هذه الحالة وانتهى إلى أن علم أن نسبة الكون كلية إليه نسبة الأعضاء إليه والقوى إلى صورته؛ وتعدى مقام السفر إلى الله ومنه إلى خلقه؛ وبقي سفره في الله لا إلى غاية، ثم اتخذ الحق وكيلاً مطلقاً؛ يقول حالتئذٍ: اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، وأنت حسبي في سفري فيك، والعوض عني وعن كل شيء، ونعم الوكيل... والحمد لله رب العالمين. تم كلامه.

وأهل هذا المقام الجامع وهم الكُمّل ومن يحذو حذوهم من المتمكنين إنما هم بين الطائفتين الأوليين؛ لأنهم لا ينفون العالم على نحو ما ينفيه أهل الشهود الحالي، وهم الطائفة الثانية الذين لا يعرفون وجه التعددات وأسبابها، ولا يثبتون العالم أيضاً على نوع إثبات أهل الحجاب؛ وهم الطائفة الأولى الذين مطرح نظرهم أولاً وبالذات حجابية الحقائق، وثانياً وبواسطتها ومن ورائها هو الحق سبحانه بحسبها، فهم المرئيون لهم في الحقيقة لا هو بحسب زعمهم تنزيهاً له عن الأحكام المنافية لتوحيدهم ثم توسط الكل بينهما، إنما هو مع اعترافهم بالحق سبحانه بالإلٰهية واستناد التأثير وحقيقة الوجوب إليه، وبالعالم بالمألوهية واستناد التأثر وعدمية الإمكان إليه، ثم الارتباط بينهما بالمرآتين من الطرفين ومع تمييزهم بين

(1) راجع الهامش السابق.

الحق بأحدية ذاته المطلقة وبين ما سواه بكثرة مظهريات أسمائه وصفاته تفصيلاً وإجمالاً؛ أو بين الحق بأحدية الجمع والوجود، وبين ما سواه بتفصيل أحواله الذاتية وتحصيل شؤونه الصفاتية، وثبوت التميز من حيثية ما كافٍ في صدق أصل التميز؛ فوحدة الوجود في الجميع من حيث حقيقته الحقة الأحدية لا تنافي تعدده من حيث مظاهر نسبه ومجالي اعتباراته المسماة بأسمائه، وبذلك يسمى العالم غيراً وسوى.

فتدبر لتعرف أن الحقائق المنسوبة إلى الحق من حيث الإسمية وإلى التعين من حيث الكون كلها من وجه أسماء ذاتية للحق، لأنها تعيناته العلمية التي هي بالنسبة إلى ذات الحق عينه ومن وجه مجالٍ لذاته، لأنها مظاهر وجوده وصور تجليه الأحدي، **ومن وجه ثالث** أتم من الوجهين السابقين؛ مجالٍ لذاته لا مطلقاً ومن حيث هو، لأنه من تلك الحيثية غني عن العالمين وله مقام: «كان الله ولا شيء معه»، بل مجال له من حيث مجاليه الكلية وأسمائه الذاتية الكلية، كالمفاتيح الأُوَل وسدنتها التي هي أمهات صفات الألوهية.

وإنما كان أتم لاشتماله على جهة ربط الوحدة بالكثرة، وعلى اعتباري الوجوب والإمكان والبطون والظهور.

ومن وجه رابع أدق من الوجوه الثلاثة السالفة وأحق باعتبار جلاله، إنها أحكام وحدته التي هي عين التعين الأول وأحواله مستجنة في غيب ذاته المعتلي حكمها على الأسماء والصفات وعلى كل كثرة وتعيّن وظهور وتجل، وإنما كان أدق لأنه اعتبار الكثرة في محل استهلاكه واستجنانه، فهو أحق أيضاً باعتبار جلاله، لكن ظهرت تلك الحقائق من باطنه سبحانه لظاهره؛ لأن ترى أعيان الحق أنفسها كلاً ويرى بعضها بعضاً، إذ لا يرى كل أحد كلها، بل الحاصل من الوجود العيني ظهور كل حقيقة لنفسه وبعض الحقائق لبعضها.

فأما ظهورها للحق بدون ظهورها لشيء من أنفسها، فحاصل في الحضرة العلمية قبل الوجود العيني، وذلك الظهور مشتمل على نفس الظهور وعلى خصوصيته، فنفس الظهور بحسب حكم الحق من حيث استعداداتها؛ وخصوصيات الظهور بحسب أحكام تعيناتها، ففي كل وجود عيني خلق تعينه العيني الوجودي صورة تعينه العلمي النسبي، بل صورة التجلي الأحدي حسب استعداد التعين العلمي؛ وحق بلا حلول واتحاد وانقسام، بل بأحدية حقيقية دائمة ثابتة ولو حال

لحوق الأحكام وفيه تميز غير ما عقل من التميز الحسي أو الخيالي أو المثالي لثبوته، ولو فرضنا عدم حس أو ذهن أو خيال، وهو التمييز بين الشيء من حيث نفس ذاته وبينه من حيث صور نسبه وصفاته.

وفيه وحدة غير ما فهم من الوحدة العددية الجنسية أو النوعية، أو الشخصية، أو الوصفية، أو الذاتية المنطقية، أو العرضية أو غيرها، وفيه كثرة غير الكثرة المقابلة لها، فوحدته الإطلاقية التي هي أنها هي التي ليست هي بمقتضية للوحدة العددية ولا بمنافية للكثرة المقابلة لها، بل باقية على حالها مع كل تعين وتميز وكثرة ووحدة؛ فافهم نسبة ما بين المطلق ومقيداته والباطن وصوره الظاهرة، ولا تحصر أمر الحق فيما بلغك أنه مباين للخلق، ولا فيما يرى أنه منحصر في البعض، كحصر النصارى في المسيح القائلين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: الآية 17]، فهذا البيان غريب؛ بعيد لمن تعدى حداً من حدود إطلاق الحق أو اتخذ عند الرحمٰن وجهاً معهوداً محصوراً؛ قريب لمن لم يتعد حداً ولم يتخذ عند الرحمٰن عهداً، بل كان بالذات والحقيقة سيداً؛ وبالفعل والشريعة والحال والطريقة عبداً.

الأصل الرابع عشر
في تعين صورة الكرسي بعد تعين صورة العرش

فنقول: (ثم ظهر عن الحق لأنه مبدأ كل ظهور وبه؛ أي بتجليه الأحدي الساري في المراتب وبواسطة ما ذكر سابقاً من المراتب الإلٰهية والمظاهر الكونية، مضافاً إلى المجموع تأثير حركة العرش الظاهرة، لأنها صورة حركة التجلي الحبي دورية نزيهة طالبة لقوابل سائلة بألسنة استعداداتها ما به يظهر كمالاتها الممكنة، فظهر في صورتها خاصيتها ثم أثر صورته في صورة الكرسي، وكذا ظهر من روحه وهو القلم روح الكرسي، وهو النفس الكل التي هي اللوح المحفوظ، وكذا من حركته؛ حركته الدورية لبساطته مثله.

قال في «التفسير»: ظهر العرش الذي هو مظهر الوجود المطلق، ونظير القلم، وصورة الاسم المحيط، ومستقر الاسم الرحمٰن، وكامل مظهر المدبر، ثم الكرسي الذي هو مظهر الوجودات المتعينة من حيث ما هي متعينة، ونظير اللوح المحفوظ، ومستقر الاسم الرحيم، وكامل مظهر المفصل.

وقال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «عقلة المستوفز»: أول صورة قبل الهباء

صورة الجسم المطلق وهو الطول والعرض والعمق؛ طوله من العقل، وعرضه من النفس، وعمقه الخلاء إلى المركز وهو الجسم الكل، وأول شكل قبله الشكل الكري، وكان الفلك فسماه العرش واستوى عليه بالاسم الرحمٰن، الاستواء الذي يليق به من غير تشبيه وتكيّف، وهو أول عالم التركيب، وكان استوائه عليه من العماء، وهو عرش الحياة، وهو عرش نسبي ليس له وجود إلا بالنسبة وجعل له سبحانه حملة ثمانية يحملونه يوم القيامة وأما اليوم فيحمله منهم أربعة.

الأول: على صورة إسرافيل. **والثاني**: على صورة جبرائيل. **والثالث**: على صورة ميكائيل. **والرابع**: على صورة رضوان. **والخامس**: على صورة مالك. **والسادس**: على صورة آدم. **والسابع**: على صورة إبراهيم. **والثامن**: على صورة محمد عليه وآله وعليهم السلام. وهذه صور مقاماتهم لا صور نشآتهم.

قال ابن مسرة الجبلي: فإسرافيل وآدم للصور، وجبرائيل ومحمد للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ورضوان ومالك للوعد والوعيد، وعمّر سبحانه هذا الفلك بالملائكة الحافين وهم الواهبات، وهنا مقام إسرافيل وهو فم القرن، ومن هنا سمع الرسول ﷺ صريف الأقلام، وهنا نزل الوقوف، ومن هنا غلبت عليه حال الفناء وتجرد عن عالم التركيب ونودي بصوت أبي بكر: «**قف! إن ربك يصلي**»[1]، ثم تلا عليه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ [الأحزاب: الآية 43] وهو أحد الحجب الثلاثة تلقى بين أهل الجنة وبين الحق إذا جمعوا للرؤية، والفلكان بعده.

قال: ثم أدار الفلك الآخر وسماه الكرسي، وهو في جو العرش كحلقة ملقاة في فلاة، وخلق بين هذين الفلكين عالم الهباء وعمّر الكرسي بالملائكة والمدبرات، وأسكنه ميكائيل، وتدلت عليه القدمان، فالكلمة واحدة في العرش، لأنه أول عالم التركيب وظهر لها في الكرسي نسبتان، لأنه الفلك الثاني، فعبر عنهما في الوجود بالقدمين، وعن هذين الفلكين تحدث الأشكال الغريبة في عالم الأركان؛ وعنهما يكون خرق العادات، ويظهر في عالمين: عالم الخيال كقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾﴾ [طٰه: الآية 66] وفي عالم الحقيقة: مثل المعجزات والكرامات، ومنهما كانت الخواص للأشياء التي تفعل بالخاصية.

قال: ثم أدار سبحانه في جوف الكرسي الفلك الأطلس؛ ونسبته إلى الكرسي

(1) جزء من حديث أورده الخفاجي في السيرة الحلبية، باب ذكر الإسراء والمعراج. . .، [2/ 71].

نسبة الكرسي إلى العرش كحلقة في فلاة؛ وبينهما عالم الرفرف، وهي المعارج العلى، وفيه خلق عالم المثل الإنسانية وتسبيحهم: سبحان من أظهر الجميل وستر القبيح. وهم عالم الحجب وفيه مقام جبرائيل، وفيه الملائكة المقسمات، وإليه ينتهي علم علماء الرصد ولا كوكب فيه والبروج فيه تقديرات؛ فهو يقسم على اثني عشر قسماً جعل في كل قسم ملكاً من الملائكة وهو رئيس ذلك القسم تحف به ملائكة من المقسمات وسموا بأسماء صورهم في عالمنا.

فالملك الأول على صورة الميزان، وطبيعة قسمه حار رطب، وولاه الحكم في عالم التكوين ستة آلاف سنة؛ وهو أول فلك دار بالزمان وفيه حدثت الأيام دون الليل والنهار، وكانت أول حركته بالزمان بهذا الملك، وقد استدار في زمان رسول الله ﷺ، قال عليه وآله السلام: «**إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق**»[1]، وجعل بيد هذا الملك مفتاح خلق الأحوال والتغيرات والزمان الذي خلق الله فيه السماوات والأرض وهو متحرك.

والملك الثاني على صورة العقرب وطبيعة بيته بارد رطب؛ وولاه خمسة آلاف سنة؛ وبيده مفتاح خلق البارد وهو ساكن.

والثالث: على صورة القوس وطبيعة بيته حار يابس، وولاه أربعة آلاف سنة؛ بيده أزمة الأجساد النورية والظلمانية ومفتاح خلق النبات.

والرابع: على صورة الجدي وطبيعة بيته بارد يابس، وولاه ثلاثة آلاف سنة؛ وهو متحرك؛ وبيده مفتاح الليل والنهار.

والخامس: على صورة الدلو وطبيعة بيته حار رطب، وولاه ألفي سنة؛ عليه سكون ووقار وبيده مفتاح الأرواح.

والسادس: على صورة الحوت، وقسمه بارد يابس، ودولته ألف سنة؛ وله اشتراك مع تلك الأجسام النورية والظلمانية، وبيده مفتاح خلق الحيوان.

والسابع: على صورة الكبش، وقسمه حار يابس، وجعل دولته اثني عشر ألف سنة؛ وهو متحرك بيده مفتاح خلق الأعراض والصفات.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه. ونصه كاملاً: عن أبي بكرة عن النبي ﷺ قال: «إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض السنة اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم، ثلاث متواليات: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرَّم، ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان».

والثامن: على صورة الثور، وقسمه بارد يابس، ودولته إحدى عشر ألف سنة؛ ملك عليه وقار وتنبه، وعليه عمل السامري العجل، وبيده مفتاح خلق الجنة.

التاسع: على صورة التوأمين، قسمه حار رطب، ودولته عشرة آلاف سنة، وله اشتراك مع فلك الأجسام، وبيده مفتاح خلق المعادن.

العاشر: على صورة السرطان، قسمه بارد رطب، ودولته تسعة آلاف سنة، ملك متحرك بيده مفتاح خلق الدنيا.

الحادي عشر: على صورة أسد، قسمه حار يابس، ودولته ثمانية آلاف سنة، ملك يعلوه مهابة؛ بيده مفتاح خلق الآخرة.

الثاني عشر: على صورة سنبلة، قسمه بارد يابس، ودولته سبعة آلاف سنة، وله اختصاص معين بالأجسام الإنسانية.

فمن الأسد والقوس والحمل وجدت كرة الأثير؛ وبالجوزاء والميزان والدلو وجدت كرة الهواء، وبالسرطان والعقرب والحوت وجدت كرة الماء، وبالثور والسنبلة والجدي وجدت كرة الأرض، فالله هو الفاعل سبحانه لكل شيء، وهذه أسباب تعينها ليبتلي بها عباده كما مر.

قال: ثم أحدث الله سبحانه الفلك الرابع، وخلق عالم الرضوان بينه وبين فلك البروج وسطحه أرض الجنة، ومقعره سقف النار، وفيه أسكن رضوان خازن الجنان، وملائكة هذا الفلك تسمى التاليات، وهذا الترتيب لا يمكن إدراكه إلا بالكشف أو بخبر الصادق، والله تعالى لما خلق هذا الفلك رتب في مقعره ألف مرتبة وإحدى وعشرين مرتبة؛ قسم الفلك عليها أقساماً كما قسم فلك البروج على اثني عشر قسماً فظهر لكل قسم كرة فظهرت اثنتا عشرة كرة هي فلك الثوابت والسبعة الأفلاك التي تحته والأربعة الأركان، فكذلك قسم هذا الفلك الرابع الأقسام التي ذكرناها وجعل في كل قسم ملكاً على صورة عالم من عوالم الأركان، فدار هذا الفلك دورة أبرز فيها عالم الجنان كحركة الأرض في إخراج النباتات، كما قال تعالى: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٥﴾ [الحج: الآية 5] وهذا الفلك هو فلك الحروف؛ ومن هنا انتشأت على الثمانية والعشرين منزلة ثمانية وعشرون حرفاً.

أما الحروف الخارجة عن حد الاستقامة في الإنسان وغيره من الحيوانات فهي

بعدد ما بقي من الأقسام؛ بمقدارٍ لا يزيد ولا ينقص، وذلك في الإنسان كالحروف بين الباء والفاء وبين الجيم والشين؛ وكحروف الخيشوم، وكذا في الحيوانات.

وأخبرني بعض العلماء عن تلميذ جعفر الصادق عليه السلام: أنه أوصلها إلى بضع وسبعين حرفاً؛ والحروف لا تعطي خواصها إلا ما يعطيه حكم المنازل؛ غير أن لها روحانية لطيفة في الفلك الأطلس الذي هو سقف الجنة بها يبقى الكلام على أهل الجنة، أعني الحروف الفعلية.

وأما اللفظية فهي لهم من نفس هذا الفلك الذي هم فيه؛ ولكن أعذب وألطف من هذا الكلام المعتاد، لأنها تفعل هناك بالروحانية الخالصة كشكلنا في الجنان على أعدل نشأة فأنتج الاستعداد الحسن والفيض الروحاني نتيجة تناسبها، ومن هذا الفلك كان في الجنة الأنهار والرياح والشجر والحور والقصور والولدان والأكل والشرب والنكاح والانتقالات من حال إلى حال على أهل الطبيعة؛ إلا أن الأمر ثابت في عين الحوامل والقوابل لحفظ الاعتدال، فلا يستحيلون أبداً ولكن تختلف عليهم الصور والحالات والأشكال والمطاعم والملابس والمناكح والأعراض.

هذا ما نقلناه عن لفظ الشيخ الكبير رضي الله عنه في صفة الأفلاك الأربعة الدائمة.

فإن قلت: عبارات شيخنا قدس سره في «مفتاح الغيب» و«التفسير» والفكوك» و«شرح الحديث» وغيرها، يشعر بأن الفلك الثابت الدائم هو العرش والكرسي ليس إلا، وأن الجنة بينهما موافقاً لما جاء في الحديث: **«سقف الجنة عرش الرحمٰن»**[1]، وإن مقعر الكرسي وما تحته طبقات جهنم، وإن جرم الكرسي هو الأعراف، فكيف التوفيق بينه وبين ما ذكره الشيخ الكبير رضي الله عنه، وفي «الفصوص» وغيره من أن الأفلاك الأولية الثابتة الدائمة الأربعة؟

قلت: كما أن ظاهر لفظ شيخنا أنها فلكان لا غير، كذلك ظاهر لفظ الشيخ الكبير رضي الله عنه أنها أفلاك أربعة متباينة وأجسام متناضدة؛ لهذا قال: لا يمكن معرفتها إلا بالكشف أو خبر الصادق؛ ولا يطلع عليها بالرصد، وكذا ما يشعر به كلام الشارح الجندي في تعيين العرش والكرسي: أنها أربعة متباينة وأجسام متناضدة، لكن الشارح الفرغاني ذكر في «ديباجة» شرح القصيدة: أن كلاً من العرش

(1) رواه الديلمي في الفردوس عن أنس بن مالك، برقم (3527) [2/ 338].

والكرسي اعتبر صورتهما المثالية تارة بحكم المرتبة التي ظهرت الهيئة فيها فسميتا العرش والكرسي، واعتبر صورتهما الجسمانية المركبة من الطول والعرض والعمق أخرى، فسمى العرش باعتبارها فلك الأفلاك والفلك الأطلس والمحدد، وسمي الكرسي باعتبارها فلك الكواكب والمنازل.

وهذا مما يوفق بين كلاميّ الشيخين وبين أن شيخنا قدس سره كما هو عادته نص على حقيقة الحال، ولم يفصل حسب اعتباري الشيء الواحد في الأقوال؛ وأشار بذلك أن كلام الشيخ الكبير رضي الله عنه راجع إلى هذا في المآل، وذلك لما حكي أن شيخنا قدس سره بعدما عرض عليه الفرغاني ديباجة شرحه قررها وألحق بها فصلاً ناطقاً باستحسانه، فذلك مما يصح متمسكاً في هذا التوفيق. والله أعلم بمراده ومراد أهل التحقيق.

أما كلام الشيخ الجندي: فهو أن الطبيعة التي هي القوة الفعالة للصورة الطبيعية، ظاهرية الإلٰهية والإلٰهية باطنيتها وهويتها، وهي أحدية الجمع للحقائق الفعلية الوجوبية؛ والله هو الفاعل للأفعال كلها، فأول صورة وجدت في المادة العمائية الكونية كانت طبيعة واحدة جامعة للقوى الفعالة والمواد المنفعلة في أحدية جمعها الذاتية، وإليه الإشارة بقوله: «**أول ما خلق الله الدرة**»[1] وهي حقيقة الجسم الكلي على أحد معنييها، فطرحت التجليات الأسمائية والأنوار الربانية أشعتها عليها فحللتها فذابت حياةً وانحلت ماءً؛ فاستوى عليه عرش الحياة، فألحت عليه حرارة التجليات المتوالية فتبخر جوهر الماء على صورة الهواء، فصعد بخار عمائي إحاطي أحدي جمعي؛ فاتصل بنور التجلي البسيط والمتجلي المحيط؛ فصار فلكاً محيطاً وحدانياً بسيطاً وجذب نور الرحمٰن المستوي عليه بالرحمة والجود، فتكون منه الفلك الأعظم وفيه فلك العرش في أعاليه، ويسمى فلك الأفلاك وهو أطلس وحداني وجوهر أبدي ومستوى رحماني على طبيعة أحدية جمعية بين حقائق أربع هي خامستها، وذلك قبل وجود التنافر والتنافي؛ وإحاطته من إحاطة المستوي عليه وهو نفس الرحمٰن، فالكلمة في العرش من نفس الرحمٰن واحدة هي الأمر الإلٰهي لإيجاد الكائنات.

ثم قال: وفي جوف فلك العرش فلك الكرسي كحلقة ملقاة في أرض فلاة،

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

ومن هذا الكرسي تنقسم الكلمة إلى حكم وخبر؛ وهو للقدمين الواردتين في الخبر، كالعرش لاستواء الرحمٰن. وله ملائكة قائمون به لا يعرفون إلا الرب تعالى، وبعد الرب قصد توجه الاسم الغني بتجليه فوجد فلك الأفلاك وهو الأطلس؛ ومحدبه تحت مقعر فلك الكرسي والطبيعة، ولتماثل أجزائه لا يعرف لحركته بداية ولا نهاية، ولوجوده حدثت الأزمان.

ثم توجه الاسم المقدر لإيجاد فلك البروج، وذلك أنه لما دار فلك العرش بما في جوفه من الكرسي وفلك الأفلاك جوهراً وحدانياً نورانياً، ألحت التجليات على باقي الجوهر المستحيل المائي، فصعدته خالصاً نورياً كالأول، فصعد من ذلك فلك كلي محيط وحداني وفيه كل شيء وحقيقة من الحقائق الكونية المندمجة في الجوهر الأصلي الذي هو الجسم الكل من المناسبات وغيرها.

فلما أخذ الصاعد الرابع مكانه تحت مقعر فلك الأفلاك تكوّن فلكاً محاطاً بما فوقه، محيطاً بما في جوفه حول المركز المنحل، وكانت التجليات المفصلة لهذا الجوهر المجمل الذي هو مفتاح الباب المقفل؛ مقتضية لتفصيل ما فيها من الحقائق، فتقدرت بالمقدر منازل النازل من الأنوار التي هي منازل أسرار الأسماء الإلٰهية، فتعينت البروج بحقائقها ومنازل الأنوار بدقائقها، وخرجت أصول جواهر الأنوار العلوية الكلية الجسمية لطبيعتها العلية الفعلية خروجاً طبيعياً وحدانياً نورياً، فأخذت الأرواح والأنفاس المشرقة من هذا الفلك مظاهرها وتعينت الوجوه التي للعقل الأول وهي ثلاثمائة وستون وجهاً من مقعر المحيط الأطلس في الفلك، والأطلس واحد وحدة كلية وبسيط بساطة نسبية شاكلة لجوهر روحه وهو العقل الأول، وتجلت أنوار الرحمة من سبحات وجه الرحمٰن من عين العقل الأول من حضرة الاسم المدبر.

ولما انقسمت الكلمة الواحدة العرشية في الكرسي بتدلي القدمين إلى كلمتين: وهما الخبر والحكم الذي هو خمسة أقسام، لأنه ينقسم إلى أمر ونهي؛ وهما إلى خمسة: وجوب وحظر وإباحة وندب وكراهة، فإذا ضربت الاثنين اللذين للقدمين في الستة كان المجموع اثني عشر، ستة إلٰهية وستة كونية، فانقسم هذا الفلك على اثني عشر برجاً؛ كالكلمة الإلٰهية في قلب العرش وهو الشرع.

ولما كان الكرسي موضع القدمين لم يعط في الآخرة إلا دارين: وهما الجنة والنار، فإنه أعطى للعباد بالقدمين مطلقاً دارين: وهما الدنيا والآخرة؛ وأعطى

فلكين: فلك البروج، وفلك المنازل الذي هو أرض الجنة، والمنازل مقادير التقاسم التي في فلك البروج وهي ثمانية وعشرون من أجل حروف النفس الرحماني؛ وهي مقسومة على اثني عشر برجاً ليكون لكل برج في العدد الصحيح والكسر حظ حتى يعم حكمه في العالم، فكان لكل برج منزلتان وثلث، وهذه الأفلاك الأربعة وإن وجدت من طبيعة أحدية جمعية؛ لكن ظهر حكم الطبيعة فيها ظهوراً تركيبياً وحدانياً منقسماً إلى أربع كما يفصل في العناصر فجعلت أقساماً ثلاثة لكل ثلاث تلك الأربع، وفي ذلك ظهور التثليث والتربيع الأصلي، وإذا ضربت الثلاثة في الأربعة كان المجموع اثني عشر.

وظهرت في هذا الفلك الأنفاس الرحمانية أرواحاً للكواكب الثابتة لما حصلت فيه أمزجة شريفة جوهرية قابلة للاشتعال بنور التجلي النفسي الرحماني، وتعينت فيها أرواح الكواكب أجراماً نورية جامعة لغرائب الطبائع؛ وتكونت الكوائن فيه على وجه لا يقبل الفساد. إلى هنا كلام الشيخ الجندي.

وأما كلام الشارح الفرغاني فهو: إن الطبيعة بحكم محلها الذي هو عالم المثال لما انبسطت انبساطاً تاماً وحدانياً وتصورت بأقرب صورة إلى الوحدة والبساطة ـ وهو هيئة الاستدارة ـ عيَّن البارىء لها صورة مستديرة هي العرش المحيط بجميع عالم الصور، ولأن هذا الكون الهبائي مظهر للوجه الرابع من اللوح، وكان لهذا الوجه ثلاثة أحكام:

الأول: حكم النزول إلى أنهى مرتبة الحس ثبت به الطول في الجسم.

والثاني: حكم التفصيل والتركيب الصوري ظهر العرض به فيه.

والثالث: حكم التدبير لبقاء هذه الصور المفصلة ودوامها، به تحقق العمق في الجسم.

رأى بعض المكاشفين صورة العرش على هيئة مثلث، ولأجل تعينه من عين الأركان الطبيعية رآه بعضهم على هيئة مربع، ولأجل تحققه من بين هذه الأركان الأربعة في هذه المعاني الثلاثة انقسمت صورة العرش على اثني عشر قسماً مفروضة، لا محسوسة.

وكانت حقيقة هذه النسبة العرشية بحكم المرتبة التي ظهرت فيها مثالية؛ ثم عين الاسم لها هيئة أخرى دورية بحسب الحكم النزولي، وتلك الهيئة الجسمانية تسمى العرش باعتبارها فلك الأفلاك والأطلس وفلك البروج والمحدد، وهذه الهيئة

الثابتة هي حقيقة الجسم الكل؛ ولأن تعين هذا العرش في حصة من الحضرة العمائية التي هي مستوى الرب؛ الشامل حكمه جميع الخلق، وذلك مختص بالاسم الرحمٰن، كان هذا العرش مستوى الاسم الرحمٰن على جميع معاني الاستواء، وهي الاستقرار والتمكن أو الاستيلاء أو التمام والبلوغ إلى الغاية، نحو: استوى الرجل، انتهى شبابه، أو القصد والتوجه، نحو: استوى إلى السماء، أي قصد خلقها، أو الاعتدال.

وذلك لأن أمر الوجود استقر بالتمكن من إيجاد أجناس صور العالم وأنواعها، فاستولى به على جميع مراتب مملكته بحسب تركيب جواهره، كيف ويعطي مادته أي صورة شاء ومتى شاء، فإن هذا العرش هو أصل صور الزمان بحركته الدورية، فتم ظهور أمر الوجود من حيث أصول مراتب ظهوره التي هي المعنى، والروح، والصورة، وأصل الزمان والمكان، فبلغ الغاية وقصد وتوجه إلى تركيب الجواهر وتفصيل الصور، فاعتدل بين كمال الظهور وكمال البطون، وبين الإجمال والتفصيل، وكما أن نسبة القلم إلى التجلي الأول بالظهور المعنوي الإلٰهي الإجمالي للنفس الرحماني، ونسبة اللوح إليه بالظهور الروحاني التفصيلي له كانت أتم، فكذلك عند تعين هذا الكون الهبائي تعينت منه الصورة العرشية الإجمالية المثالية وفي ضمنها صورتها الجسمانية، فكانت نسبته إلى مظهرية القلم أشد.

ثم اقتضت الحقيقة الحبية بالتوجهات والاجتماعات الأسمائية ومظاهرها الروحانية أن يتعين من هذا الكون الهبائي صورة طبيعية قابلة للتفصيل، تكون مظهراً للوح المحفوظ وتفصيله وتكون نسبته إليه أتم.

ثم عيَّن الاسم البارىء لها صورة مستديرة تكون قابلة لظهور تفصيل الصور المعنوية والروحانية والحسية اللطيفة والكثيفة المسماة بالكرسي الكريم، فباعتبار حكم تثليث وساطته له ثلاثة أوجه:

الأول: ما له بحكم الإجمال والوحدة والبساطة مما يلي حضرة الوجوب التي هي أحد وجهي الحضرة العمائية، وهي مرتبة الأرواح؛ وهذا الوجه صار مرآة لظهور كل صورة روحانية فيها وتصورها بصور مثالية أكثف من الروحانية وألطف من العنصرية الجسمانية.

الثاني: ما له بحكم ظهور التفصيل والتركيب من الأعيان الطبيعية مما يلي حضرة الإمكان التي هي الوجه الآخر من الحضرة العمائية، وهذه الحضرة هي

المسماة بمرتبة الحس والشهادة، وهذا الوجه صار مرآة قابلة لظهور كل صورة عنصرية مركبة وما ينتشيء منها من الأفعال والأقوال والأحوال؛ وهي صورة ألطف من الصور التي في عالم الشهادة. وإنما تتعيَّن هذه الصور في هذا الوجه بعد تعين تلك الصور في عالم الشهادة؛ ولأن في ضمن صورة الكرسي المثالية من حيث هذا الوجه كانت له صورة جسمانية على نحو ما ذكرناه في الصورة العرشية سمى الكرسي من حيثها بفلك الكواكب والمنازل، وبالحركة المضافة إلى الهيئة العرشية بحسب نقطة ومركز؛ ومن هيئة الكرسي مضافاً إليها تعين المقدار اليومي من الزمان؛ وبنفس الحركة تعين نفس الزمان.

الثالث: وجه جمعيته بين الوجهين مما يلي عالمه الذي هو عين البرزخية العمائية بين حضرتي الوجوب والإمكان، ولكن من حيث تفصيلها لا من حيث إجمالها.

واعلم أن هذا الكرسي أصل الجنان، ووجوهه أصول مراتبها التي هي جنة الأعمال وجنة الميراث وجنة الامتنان؛ ودرجاتها مظاهر أسماء الإحصاء التي يكمل عددها مائة بالاسم «الله» الجامع، كما ورد في الخبر الصحيح: «**إن في الجنة مائة درجة ما بين درجة إلى درجة كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها درجة، ومنها تفجر الأنهار الأربعة، ومن فوقها يكون العرش، فإذا سألتم الله فاسألوا الفردوس**»[1]. فقوله: الأنهار الأربعة؛ إشارة إلى الأركان الطبيعية، فمن ركن الحرارة تفجر نهر الخمر، ومن البرودة نهر الماء، ومن الرطوبة نهر اللبن، ومن اليبوسة نهر العسل بعد تركب بعضها ببعض فمشرب المقربين منها صرفاً ومشرب الأبرار المؤمنين مزجاً مركباً.

ولظهور كل ما قدر ظهوره في عالم الحس بصورة مثالية كان الكافر والمسلم بل الإنسان وغيره في تصور روحانيته في هذا الوجه سواء، فللمسلم والكافر عند نزول مادة وجودهما وتصور روحانيتهما منزل فيه، وحيث كان تعين جهنم من تحت مقعر الكرسي؛ ولا بد من تنزل وجودهما منه إلى أن يظهر بصورتهما الحسية كان لمادة وجودهما وتصور روحانيتهما في كل عالم منزل بحسبه، فلكل منهما منزل في الجنة ومنزل في جهنم، فإذا مات الكافر لم يعرج بروحه من جهنم إلى الجنة لكثافة

---

(1) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (22790) [5/ 321].

صورة تركيبه وغلبة جسمانيته على روحانيته، فكان منزله في الجنة معطلاً فيرثه كل من عرج بروحه إليها لغلبة حكم روحانيته على حكم طبيعته وكان بينه وبينه نسبة وقرب ما من حيث صفة محمودة أو حكم دخول تحت حيطة حكم اسم إلٰهي في الأصل، وكان ذلك الوجه هو المسمى بالفردوس وهو جنة الميراث. وأما الوجه الجامع فهو جنة الامتنان وفيها كثيب الرؤية، وهو محل الرؤية والمشاهدة؛ وهو المسمى أيضاً بجنة عدن. وأما جنة الأعمال فهي طرفه الذي يلي عالم الشهادة.

فحصل من هذا أن الأمر الوحداني الإلٰهي المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية 50] في تنزله بموجب: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ﴾ [فصلت: الآية 11] لإثبات حكم الوحدة وحفظ صورتها ظهر في العرش بحسبه وحدانياً، وفي الكرسي بحكم التفصيل والكثرة انقسم إلى أمر ونهي، فالأمر حافظ أثر الوحدة في التنزل إلى الكثرة، والنهي حامل على رعايتها بالرجوع والعروج من عين الكثرة إلى عين الوحدة. ولما كان مبنى أمر الكونين على هذين الحكمين أعني النزول والعروج ومرجع هذين الحكمين هذان الأصلان وهما الوحدة والكثرة وقيام المقصود منهما بهذين القسمين وهما الأمر والنهي كنوا عن هذا المعنى بالقدمين، فكان هذا الكرسي الكريم مستوى الاسم الرحيم، كما كان العرش المعين لعين الزمان مظهر الاسم الدهر ومستوى الاسم الرحمٰن. تم كلامه.

إذا تحققت هذه الأسرار ولمعت أنوارها ظهر ما قلنا: إن صورة الكرسي وروحه وحركته ظهر عن الحق وبه، لأن الظهور ليس إلا بتجليه الأحدي المتفاوت حسب تفاوت القوابل ومراتبها كما مر مراراً.

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: **أسباب التأثير وشروط التسخير** من كل مؤثر ومسخر هي بأحكام سر الجمع، وسر الجمع في هذا المقام هو حكم القدر المشترك بين أعداد الأشياء المسخرة. والتعيّن الأول هو الأصل والمحتد لكل تعين، ولا حكم للجعل في امتياز تلك التعينات والأعيان ولا في أحكامها التي يقتضيها خصوصية كل عين عين منها، فالتعينات المعبر عنها تارة بالشؤون والأعيان الذاتية، وتارة بالأعيان الممكنة التي هي مفاتيح الغيب الوجودي والكنز الجودي، والمعينة بذواتها وأحكامها خصوصية كل ما ينسب إلى الجناب الرباني والمقام الإمكاني؛ إذ ليس أمر ثالث غير حضرة الوجوب والإمكان ينسب إليه ما ذكرنا. تم كلامه.

وإنما قلنا: بواسطة ما ذكر من المراتب الأسمائية والمظاهر الإمكانية؛ فإما لانتساب التأثير ظاهراً إلى المظاهر الروحانية أو الطبيعية من حيث السبب العادي أو من حيث الشرطية في الأعداد؛ ومن حيث خصوصية مظهرية الحق بعد تأثيرها حقيقة في الظهور، وإما لانتساب خصوصية الأثر وتعينه إليها دون ظهوره، وإما لانتساب ظهور الأثر إلى التجلي الأحدي الظاهر في مظهريته، وهذا هو الحق كما مر.

وإنما قلنا: مضافاً إلى ذلك المذكور تأثير حركة العرش الظاهرة؛ أي الحسية لما سيجيء وروحه، وهو العقل الأول كما مر في كلام الجندي وصورته المثالية المظهرية؛ لما مر أن الأرواح العالية تؤثر من حيث مظاهرها المثالية في تعين الأجسام البسيطة، فللمظاهر مدخل في ذلك أو صورته الجسمية، وكل ذلك لما مر في «مفتاح الغيب»: أن مظهر قدرة الحق وآلة حكمته في فعله نسبته؛ ومحل ظهور سر القبض والبسط والإبداء والإخفاء، والكشف والحجاب الصوري النسبي الذي به يفعل ما ذكر لا مطلقاً هو العرش المجيد. هذا كلامه.

ولا علينا أن نذكر لإيضاح أسراره من القواعد الإشراقية عدة تصلح عدة لأنفاس محجوبة؛ عسى أن تذكر أذواقها مدة.

القاعدة الأولى: ما مر أن الحق سبحانه من حيث حبه الأصلي لتجليه الكمالي الأسمائي لا سيما من حيث جوده الذاتي أيضاً يقتضي ظهور الأثر عنه، ولا ينتج هذه المقدمة الواحدة إلا إذا انضم إليه الطلب القابلي بلسان الاستعداد الحالي، وهذا ما يقال: إن الإشراق للنور ذاتي دائم الحصول منه على كل قابل حسب قابليته، وأمر الكون إنما ينتظم بأن يكون لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهراً وللمعلول بالنسبة إليها محبة وذلاً.

وحاصله: أن الذي منه سبحانه هو الظهور لا غير، فاختلاف الظهور تقدماً وتأخراً وشرفاً وخساسة وقرباً وبعداً بحسب مراتب القوابل.

فالكائن الأول لا بد أن يكون عقلاً، إذ لا خسة فيه إلا جهة ظلمته الإمكانية المشتركة بين جميع الكائنات؛ بخلاف ما يليه حسب تثني جهة إمكانه بجهة افتقار تمام استعداده إلى الواسطة، وكذا تتضاعف جهات الفقر حسب تضاعف الوسائط، فلذا قالوا: لما اشتمل نسبة النور الأقرب إلى نور الأنوار على أنه عاشق له وذاك قاهر له؛ بحيث يعجز عن اكتناهه والإحاطة به؛ سرت في جميع الوجودات، فصار

العز اللازم لقهر العالي، والذل اللازم لمحبة السافل من حيث انتساب كل إلى الآخر واقعاً على كل أزواج، كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: الآية 49].

فلذلك انقسمت الجواهر إلى الأنوار والأجسام، وهي إلى الفلكي والعنصري، والفلكي إلى السعد والنحس، والعرش والكرسي والنيرين الشمس والقمر والعنصري إلى أقسام ينتهي إلى الذكر والأنثى، انقسام الأنوار إلى عال قاهر وسافل مقهور، فإن الأنوار تنقسم إلى القاهرة وهي التي لا علاقة لها بالبرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف وإلى مدبرة للبرازخ وإن لم تكن منطبعة فيها وهي النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية التي يحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة نورية، ويحصل البرزخ وهيئته الظلمانية مما يحصل منه المدبر؛ لكن بجهة فقرية إذا كان البرزخ قابلاً لتصرف نور مدبر، وذلك بتمام استعداده.

ثم الأنوار القاهرة تنقسم إلى الأعلين وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العِلّي؛ غير حاصل منها شيء من الأجسام لشدة نوريتها وقربها من الوحدة وقلة الجهة الظلمانية فيها، وإلى أنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام النوعية الجسمانية، وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول. فهي المتوسط في نعت الصور مثالية كانت أو حسية لأن تضاعف التنزل أورث كثافة اعتدلت بها النورانية مع الجسمانية الظلمانية، فأثرت في تصوير الأرواح والأجسام.

ثم هذه الطبقة العرضية قسمان، **أحدهما**: يحصل من جهة المشاهدات. **وثانيهما**: من جهة الإشراقات الحاصلتين من الطبقة الطولية، ولأن الأنوار الحاصلة من المشاهدات أشرف من الحاصلة من الإشراقات، وكان العالم المثالي أشرف من العالم الحسي؛ وجب صدور عالم المثال عن الأنوار المشاهدية وعالم الحس عن الإشراقية، إذ الأشرف علة للأشرف، والأخس للأخس على ما في كل واحد من العالمين من التكافؤ فإن كل ما في عالم الحس من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله في عالم المثال، وكما أنه لا بد في الأنوار الإشراقية من نور هو أعظمها نورية وعشقاً، وهو علة الفلك الأعلى الحسي، كذلك لا بد أن يكون في الأنوار المشاهدية نور هو أعظمها وهو علة الفلك الأعلى المثالي، وكما أن الفلك المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شيء مما تحته

ولا يدانيه بل هو أكمل الأجسام وقاهرها فكذا يكون حكم علية العقلية بالنسبة إلى أرباب الأصنام التي في الطبقة العرضية.

وأقول: قد اتضح من هذا المنقول عدة أسرار كلمات الشيخ قدس سره:

الأول: ما قال: إن اجتماع الأرواح النورية ينتج الأجسام البسيطة.

الثاني: إن تعين العرش من مجموع القلم واللوح لا من القلم فقط؛ لقوة نوريته ووحدته، كما مر: أن تثليث أبعاده لتثليث مرتبته، مع أن نسبته إلى القلم أظهر.

الثالث: إن كون العرش مظهر قدرته وقهره وآلة حكمته ومحل ظهور أحكامه المذكورة إنما هو لأن روحه وعلته أشرف الأرواح والعلل قاهر لسائرهما، فالقاعدة الإشراقية: أن ما في العالم العقلي يسري إلى العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة، فالمشتركات بأزاء المشتركات، والمفترقات بأزاء المفترقات، كما أشار إليه الحديث النبوي ﷺ بقوله: «**الأرواح جنود مجندة...**» الحديث[1].

وذلك لأن الذوات العقلية وهيئاتها كلها متناسبة مترتبة محفوظة، وتلك الذوات بهيئاتها ومناسباتها علة للجسمانيات وهيئاتها، لأن العالم الجسماني ظل العقلي، والظل تبع للمظل، فكل حادث لا بد له من علة حتى ينتهي الأمر في الأخير إلى أنه أثر مناسبة من المناسبات العقلية التي تستخرجها الأفلاك باستخراج الأوضاع بالحركات، فإذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة عقلية معينة؛ فلا بد أن يفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية أو الظلمانية الجسمانية المناسبة لما تقتضيه الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من النفوس والأجسام، فتحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل والقابل، وهو إنما يستعد لقبول الفيض بنفوذ أنوار الكواكب في الأجرام لدى الأوضاع المختلفة، وهو المراد بتأثير الأجرام الفلكية ذكرها الشيرازي في «شرح الإشراق» ومنه يعلم أن لروح العرش وحركته وصورته لا سيما باعتبار أنه محدد الجهات أثراً في تعين روح الكرسي وحركته وصورته في جميع ما يحويه.

---

(1) وتتمته: «فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». رواه البخاري في صحيحه، باب الأرواح جنود مجندة، حديث رقم (3158) [3/ 1213] ورواه مسلم في صحيحه، باب الأرواح جنود مجندة، حديث رقم (2638) [4/ 2031] ورواه غيرهما.

القاعدة الثانية: إن قوة التأثير بحسب كمال المؤثر وجوداً أو ذاتاً، أو بالوجوب، أو نورية، أو صفة أزلية على الاصطلاحات، فالتأثيرات الإلٰهية ومقدوراته لا تتناهى من كل وجه ولا يتسلط عليها بالإحاطة شيء، أما تأثيرات العقول التي هي الأنوار القاهرة فمتناهية؛ بمعنى أن وراءه ما هو أتم منه، وأن من جملة التأثيرات ما لا يسعها وسعهم كأنفسهم، وغير متناهية؛ بمعنى انقطاع آثارهم بالكلية، فإن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية؛ لقيام البرهان على دوام العقول والنفوس والأفلاك الأربعة بما يلزمها من الحركات الدورية والمدد الزمانية، بما مر في «الأصول»: أن الأثر إذا لم يتوقف على غير المؤثر يدوم بدوامه، وإذا توقف على شرط يدوم حسب دوام الشرط.

فالعقل الأول لا يتوقف على غير الحق، إذ لا غير عند عدم جميع ما سوى الحق من وقت وغيره، ولا ترجح لوجود الممكن في العدم المحض، لأن الفاعل بدون القابل مقدمة واحدة لا تنتج؛ فلا يمكن أن يقال للمختار أن يختار الفعل في أي وقت شاء، ولو ترجح بشيء ننقل الكلام إليه ويتسلسل، إما تسلسل الدوائم وهو محال، وإما تسلسل الحوادث المتعاقبة فذاك، وكذا كل عقل لعدم توقف وجود العقول إلا على وجود العقل؛ وكذا النفس الكل لدوام العرش والكرسي، إذ الحادث لا بد أن يتوقف وجوده على حدوث شيء من شروط وجوده، وإلا كان أزلياً لما مر، فلا بد من تخلل هيئة لا يتصور دوامها، وكل هيئة لا يتصور دوامها هي الحركة أو ما محله الحركة، وهو الزمان الذي هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع أجزائه الفرضية معاً، وقيد الحيثية احتراز عن المسافة، فإنها مقدار الحركة لكن من حيث تجتمع أجزاؤها، وإذا دامت الحركة دام المتحرك.

وإنما يتصور في الحركة المستديرة لحكايتها أحدية موجدها؛ ولأن المستقيمة تنقطع لتناهي الأبعاد أو عند حصول مقصودها؛ وكذا كليات العناصر؛ لأن دوام التأثير يستدعي دوام قابل الأثر، لذا قال الإشراقيون: نور الأنوار والأنوار القاهرة وظلالها وأضوائها المجردة دائمة أزلية. فمرادهم بالظلال الأفلاك وكليات العناصر، وبالأضواء المجردة النفوس، وعندنا الدوائم العقول والنفوس الكلية لا الجزئية التي هي نسبها وأشعتها كما مر والهباء والعرش والكرسي وكليات العناصر، أما الأفلاك الأخر فلها طبيعة عنصرية من شأنها أن تتبدل صفاتها أو آخران معها لا أصلها. قاله الجندي في «شرحه».

قال المتكلمون: دوام الشيء مع الشيء يقتضي مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلية.

قلنا: ليس كذلك، فإن الشعاع المحسوس من النير لا النير منه؛ وهو معه ويدوم بدوامه؛ وكذا حركة الخاتم مع حركة الأصبع، فلأن يدوم أثر أقوى المؤثرات وما له كل التأثير في الحقيقة كان أولى، والخلو عن التأثير يسمى تعطيلاً.

فإن قلت: لو كانت الحركات الفلكية دائمة أزلية لزم أن يكون كل حادث منها متوقفاً على حصول ما لا يتناهى، فلا يحصل.

قلت: الممتنع هو المتوقف على غير المتناهي الذي سيحصل، أما إذا كان ماضياً ويكون الحادث واقعاً بعده؛ فهو المتنازع فيه.

القاعدة الثالثة: إن قوة التأثير في غير الحق بسبب ابتهاجه به وبحسب قربه منه لعدم الواسطة أو لقلتها، وذلك مراعى في كل من المرتبة العقلية، والنفسية، والمثالية، والجسمية. وكما أن القلم الأعلى واسطة للكل، فالنفس الكلية واسطة لما تحتها، وكذا العرش بالنسبة إلى عالم الأجسام وحركته لحركتها. لذا قال في «الإشراق»: فالبرازخ السافلة خاضعة للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً.

فإن قلت: فينبغي أن يكون الأبعد أقوى تأثيراً من الأقرب لتضاعف آثار التجليات فيه تارة من الحق بالوجه الخاص، وأخرى من كل واسطة من الوسائط؟

قلنا: أجاب عنه في «الإشراق» بأن كثرة الأنوار الفائضة والإشراقات العارضة لا تعادل قوة كمال الجوهر، فهي مع قلة الأنوار العارضة أشرف وأقوى من نقصانه مع كثرتها، فالنور الأخس ما عنده الظلمات؛ فالأقرب إلى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية.

القاعدة الرابعة: في كيفية انبعاث حركة الأفلاك عما ينال نفوسها بالإشراقات والأشعة القدسية المدبرة، أعني التجليات الإلٰهية الأسمائية كانت بلا واسطة أو بواسطة المظاهر المتسلسلة.

قال في «الإشراق» وشرحه: كحال الإنسان في انفعال بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيئات، كالمناجي مع نفسه بأمور عقلية تحرك لشيء من أعضائه بحسب ما يتفكر فيه؛ دلت التجربة عليه، ولهذا ما يؤدي طرب النفس إلى تصفيق ورقص وحركات متناسبة، فكذا نفس الفلك إذا انفعلت باللذات القدسية ينفعل بدنها بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية، كما يدوم اضطراب

البدن لأهل المواجيد بدوام البارقات الإلٰهية الواردة على نفوسهم، كذلك يدوم مواجيد نفوس الأفلاك بدوام الإشراقات النورية على نفوسهم، فالتحريكات معدة للإشراقات، والإشراقات موجبة للحركات الأخر فلا دور وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم وحركات متوالية توالي الأنوار السانحة على نسق واحد.

لأن فاعلها الحقيقي أحدي مستحيل التغير، والوسائط متشابهة الأفعال لغلبة نوريتها. والقابل بسيط، أي ليس فيه اختلاف القوى والطبائع، عكس المركب من العناصر.

وأقول: التحقيق في ذلك ما سيتضح أن الحرارة في العنصريات كالأفلاك السبعة السيارة تحدث الحركة ثم الحركة تحدث الحرارة، فالمقتضي للحركة القدسية الأصلية حرارة التجلي الحبي المنتشىء من التجلي الكمالي الذاتي، لأن التجلي الحبي منبع الكمال الأسمائي الذي أصله وأوله الحياة التي لها الحرارة، كما مر.

فطلب الظهور الأسمائي مبني على حياة التجلي للحرارة النورية السارية في كل مظهر قابل حسب قابليته لحرارته.

فكلما ألحت التجليات الأسمائية بأشعتها القدسية أحدثت بحرارتها الحركات والتوجهات الأسمائية، ثم الروحانية، ثم المثالية، حتى ظهرت في الحس في أول الأجسام المحسوسة بخاصية الحركات القدسية من حيث الانتظام والتناسب والدوام كالعرش ثم أحدثت حركاتها من حيث هي حركات، وبما تضمن من إلحاح التجليات السابقة حرارات تجليات أخرى، أحدثت حركات أخر متناولة متناسبة بحسب سراياتها وحال قوابلها مستديرة تارة ومستقيمة أخرى؛ إلى أن تتعين أنواع العناصر بكلياتها، ثم بحسب المعدات بجزئياتها، فالمؤثر في الكل حقيقة التجلي الحبي، وإن اختلفت بحسب المراتب والمظاهر.

وبما مر من المقدمات، يتضح أن المؤثر في حركة الكرسي حركة العرش الظاهرة لا مطلق الحركة لأن إسناد الأثر إلى ما يناسبه والحركة فيما تقدم على تعين العرش كانت غيبية أسمائية، أو روحانية عقلية، أو مثالية ذهنية، وتمت مراتبها بالحركة الحسية في العرش، فتربعت وتمت مراتب الظهور وأصول الأشكال، فبذلك حصل الاستواء الرحماني الذي لا يخفى سره. ثم إن تمام الظهور واستيلاء جميع مراتب الوجود، واستقرار حركة سر الوجود، إنما هو باستيفاء مرتبة الحس

التي هي آخر المراتب، وفيها يحصل كمال الجلاء والاستجلاء، ومبنى كل ذلك على أن الموجودات الممكنة كلها صورة التجليات الإلٰهية والنسب الأسمائية.

فإن قلت: في المسألة وجوه من الأشكال:

الأول: أن الدوائم من الأسماء والعقول والمثل، كيف أثرت في الحركات الحادثة، وقد سبق في الأصول أن الشيء لا يؤثر في ضده؟

الثاني: كيف تؤثر الحركة المستديرة العرشية الدائمة في الحركات العنصرية المستقيمة المنقطعة وبينهما تضاد من وجوه؟

الثالث: كيف أثرت الحركات في سكون العناصر، لا سيما الأرض، حين كانت في مراكزها الطبيعية، وهل لهذه المسائل المستبعدة أصول تحررها وأمثلة تنورها؟

قلنا: نعم! أما أصولها: **فمنها** أن تناسب الأسماء المؤثرة كما هو معتبر في جمعية التجلي الساري، كذلك تناسب القوابل الممكنة معتبر في أحدية جمعية القوابل، والجمعية شرط كل تأثير وظهور؛ وحكم التنافر بالعكس من ذلك.

ومنها: أن جمعية التركيب كلما كان أقرب إلى الاعتدال كان حكمه أبسط وللمتنافرات أضبط، وإلى الأحدية أنسب، وحكم البساطة فيه أغلب.

ومنها: أن حكم البساطة والاعتدال المبني على التناسب الأصلي أو العارضي؛ الجمع والتوفيق؛ وعكسه الفرق والتفريق.

ومنها: أن الميل الإرادي الذاتي لإحدى الحقائق إلى الظهور جامع بقوة الحقيقة الجامعة لسائرها، ليظهر التجلي الإلٰهي الأحدي بصورة الكل.

وأما أمثلتها:

فمنها: أن المركب العنصري الشديد الالتحام القريب من الاعتدال بين اللطافة والكثافة، شأنه عدم التفرق وحفظ الأحدية؛ حتى إذا أثرت الحرارة فيه تأثيراً قوياً أحدثت حركة دورية كالذهب، فالجمعية القابلية فيه لا تقبل إلا ذلك، فلا يظهر أثر الفاعل الأحدي فيه إلا حسب ما يقبله، فهذا مثال العرش والكرسي لالتحامهما الأحدي الدائمي الذي هو في ذلك أعلى من الياقوت الأحمر، وذلك لتجاذب الجوهر النوري اللطيف الوجوبي، والظلمة العدمية الإمكانية الكثيفة، كتجاذب جزئي الذهب اللطيف والكثيف، ومقتضى التجاذب في المركب أن يدور وإنما لا يدور الياقوت الأحمر عند الإلقاء في النار لعدم تأثير الحرارة في أجزائه تأثيراً يبلغ

ذلك الحد، والأفلاك الأخر مثلهما، لكن ليس الالتحام بين أجزائها في قوة التحام أجزائهما لطبائعها العنصرية التي ليست في الأحدية الجمعية مثلهما؛ مع أنها أعلى مرتبة وأقوى أحدية من تركيب المولدات، ففارقتها بدوامها وعدمه فيها على ما نطق به النص من انشقاقها واندكاكها وكونها وردة كالدهان حين يغلب طوفان النار على سائر العناصر.

ومنها: أن لا يكون اللطيف والكثيف في المركب قريبين من الاعتدال، لكن غلب اللطيف فيصعد ويستصحب الكثيف معه، كالزئبق والكبريت والنوشادر وغيرها، مما يسميه أهل الكيمياء أرواحاً، فهذا مثال الدخان والعنصري الناري الذي يحدث فيه الشهب والنيازك وأمثالهما؛ ومثله العنصر الهوائي المتصاعد من الهباء المستصحب للبخار والغبار معه إلى سمك سبعة عشر فرسخاً، على ما قالوا.

ومنها: أن لا يغلب اللطيف فيما لا يقرب من الاعتدال ولم يكن الكثيف أيضاً غالباً جداً فيؤثر في تسييله القوي، كالفضة والرصاص والأسرب وغيرها؛ أو في تسييله الضعيف كتليين الحديد، فهذا مثال العنصر المائي حيث أثر حرارة التجليات في تسييله من الهباء لا في تصعيده بغلبة البرودة، لكن مع الرطوبة.

ومنها: أن يغلب الكثيف جداً فضلاً عن الاعتدال؛ كما في الأحجار القوية، فلم تقو النار على تليينه فضلاً عن تسييله، وهذا مثال العنصر الأرضي الباقي في المركب لعدم قابلية الصعود، لا لأن حرارة التجلي تقتضي ذلك.

فإن قلت: كيف يعمل النار في الماء ويؤثر في تسييله، وفي الأرض بلا أثر ظاهر وليس فيهما إلا البرودة؟

قلت: ذلك ممنوع لما ثبت: أن كل شيء فيه كل شيء، لكن قد يظهر أثره وقد لا يظهر، ومما يدل على أن كل عنصر فيه كل كيفية، دلالة لمية أن الطبيعة الملزومة لكل منها قائمة؛ ودلالة آنية جريان الكون والفساد بالتلطيف والتكثيف بين العناصر كلها بوسط أو غير وسط، وكذا الاستحالة؛ إذ لولا القابلية لما تحققتا؛ والقابلية الوجودية أثر قابلية الماهيات، وذلك أزلي غير مجعول، فبالنظر إلى الحقيقة الغيبية الإلية[1] الأصلية؛ كل منهما جامع للأضداد وفيه قول الخراز: إنه عرف الله بجمعه بين الضدين.

(1) وفي نسخة [الإلٰهيّة] بدل [الإلّيّة].

فنقول: من المقام الذي هذا لسانه تطلع على أشياء:

الأول: على علة دوران الأفلاك، وهي: إلحاح التجليات الأسمائية، وإشراقات العقول العالية على نفوسها الكلية بأشعتها القدسية في القابل البسيط الجمعي الأحدي في أعلى مراتب الالتحام واللطافة في الأفلاك الأربعة أو الاثنين، وفي أقرب مرتبة منه في الأفلاك السبعة التي تحتها، لأن طبيعتها عنصرية تفصيلية بخلاف الأربعة غير أنها من أخلص العناصر وأصفاها وأعدلها وأقواها، لا أن كلاً من عنصر واحد، فذلك لا يمكن، لأن تخلل الهباء أحدي جمعي؛ لكن الغالب واحد منها والثلاثة بحسبه والتركيب وحداني جمعي، ولذا لا تتسلط عليها الحقائق المتباينة والمتضادة بالإفساد بحسب دوامها بالانخرام؛ بل سيطرأ الفساد من حيث أعراضها الصورية وكيفياتها النورية العرضية إذا قامت القيامة وطاف طوفان العنصر الناري فكانت السماء وردة كالدهان؛ وتغيرت بالطي صور نضد طبقاتها وأنوارها، لأنها لا تقوى قوة الأفلاك الأربعة، ثم دوام ذلك الدوران لدوام الإلحاح المبني على دوام الالتحام، ثم هذا الدوران إرادي بالنظر إلى نفوسها وقسري بالنظر إلى أنه حكم الجمع الأحدي الإلٰهي أو إرادي وقسري بالنظر الثاني؛ لكن إرادي إرادة ذاتية من حيث إنه حكم الجمع الإلٰهي؛ وقسري من حيث إنه أثره اللازم، وذلك لأن القوة المحركة وقابلها في كلٍ أحدي لا يتخلف كما لا يختلف بخلاف نفوس الحيوانات وطبائع العنصريات المفصلة.

الثاني: على علة تأثير الكواكب باتصالاتها وحركاتها المختلفة وتلاقي أشعتها، لأن هذه الحالات أسباب تركيب القوى السماوية الطبيعية عنصرية كانت كما في السبع أو غيرها كما في الأربع الفوقانية فمن السبع ما طبيعته بارد يابس، والمستولي عليه الجواد كزحل. ومنها: ما طبيعته حار رطب، والمستولي عليه العلام كالمشتري وسُتُستوفى، فعند الاتصالات يختلط هذه الأسباب ويمتزج امتزاجاً روحانياً للقوى؛ مؤثراً في الامتزاج الجسماني.

الثالث: على سبب اختلاف تأثيرها، وذلك لاختلاف الامتزاجات بينها بسبب الاجتماع والافتراق وتناسب المتصلات وتنافرها، وبالجملة يندرج تحت اختلاف التركيبات والنكاحات المقتضي لاختلاف النتائج والثمرات.

الرابع: على علة تأثير الحركة في الحركة والحرارة في الحرارة، وهي أن

الحركة تحدث الحرارة، والحرارة تحدث حركة أخرى، وكذلك تلك الحركة حرارة أخرى أعم من حرارة التجلي الذي تلك الحركة شرط لها؛ أو من حرارة جرم الفلك بالحركة، فبذلك تترادف الحركات وتتضاعف التجليات وتدوم إلى ما شاء الله.

الخامس: على سر إبراز الأفلاك والكواكب بالحركات والقوى والأرواح والأحوال والأشعة والنسب والمراتب والخواص آخراً صورة ما كان سبباً في وجودها وظهورها أولاً.

وذلك لما مر في «الأصول»: أن لا تأثير إلا لباطن في ظاهر، بل لا تأثير لشيء إلا في نفسه، فأثره عين صورته وإن ظهرت صورته لكن لكونه عين ظهور حقائقه المستجنة وكمالاتها الغيبية غاية توجهه ومقصد تجليه؛ وإن كل تأثير مسبوق بالتأثر فالسر يحتمل إرادة: أن الأفلاك إنما تعينت بالطبيعة والجسمية الهبائية، ثم أثرت في تعين طبائع العناصر وأجسام المولدات، ومبناها تأثير الحرارة في الحركة، ثم الحركة في الحرارة. ويحتمل إرادة أن العقول العالية أثرت في تعين الطبيعة الهبائية ثم هي أثرت في تعين النفوس المطمئنة؛ لو ساعدتها العناية الإلٰهية فصارت عقولاً. ويحتمل إرادة أن حقيقة الحقائق التي هي حضرة أحدية الجمع أظهرت على قضية الحب الأصلي بالتجلي الإجمالي الكمالي الأسمائي صور حقائقها المفصلة بظهور الفرق والتفصيل وبطون الجمع والإجمال في العالم الكبير؛ ثم بظهور الجمع بين الإجمال والتفصيل في الإنسان من حيث ظهور آثار الكل في كل إنسان، وظهور كل آثار في الإنسان الكامل، فحصل به كمال الجلاء والاستجلاء الذي هو كل المراد والمراد من الكل؛ فصار الإنسان الكامل كامل سورة حضرة أحدية الجمع واستحق بذلك خلافته، فالإنسان الكامل أثر ونتيجة بصورته، ومؤثر ومنتج بحقيقته ومعناه ومرتبته.

فتحقق: أن كل مؤثر في الشيء تأثيراً ظاهراً حال كونه مشاهداً بنفس تأثيره في ذلك الشيء لمن كشف له الغطاء عن بصيرته، فتأثيره ذلك في صورة غايته وثمرته مسبوق بتأثره عن معناه وحقيقته؛ سواء درى ذلك أو لم يدر، لكن من جهتي الصورة والمعنى فلا دور؛ ويتحقق سر قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: الآية 13] وفهم منه أن ذلك لكون الإنسان الكامل غاية الكل، ويتحقق جهة ظهور آدم بالصورة الإلٰهية، لأنه صورة الحقيقة الجامعة التي هي حضرة أحدية الجمع؛ والإلٰهية صفتها، وجهة الخلافة التي ظهر آدم ومن بعده من

الكُمّل بها، لأن الخليفة يقوم مقام المستخلف، فلا بد من الاتصاف بجمعيته، ويتحقق أيضاً حقيقة قول الحلاج:

ولـدت أمـي أبـاهـا إن ذا مـن أعـجـبـات وأنا طفل صغير في حجور المرضعات[1]

كيف يصير بعد توهم استحالته عندك بديهياً أولياً؟ فيحتمل أن مراده بالأم: الطبيعة، لما أن لها مرتبة الأنوثة في نكاح اجتماع الأرواح من حيث مظاهرها المثالية لتوليد الأجسام البسيطة؛ وللأرواح مرتبة الذكورة، مع أن تعين الطبيعة الهبائية من الأرواح النورية، كالقلم واللوح، كما مر.

فأولاً: لما مر أنها تعينت من الوجه الرابع من اللوح المحفوظ.

وثانياً: لأن الطبيعة أول صورة وجدت في المادة العمائية الكونية، كما سلف.

---

(1) وردت الأبيات في ديوان الحلاج على النحو التالي:

إنـي شـيـخٌ كـبـيـر فـي عُـلُـوّ الـدرجـات
ثـم إنـي صـرت طـفـلاً فـي حُـجـورِ الـمُـرضِـعـات
سـاكِـنـاً فـي لـحـدِ قـبـرٍ فـي أراضٍ سـبِـخـات
وَلَـدَت أُمـي أبـاهـا إنَّ ذا مـن عَـجَـبـاتـي
فـبَـنـاتـي بـعـدَ أن كُـن بـنـاتـي أخـواتـي
لـيـس مِـن فِـعـل زمـانٍ لا ولا فِـعـل الـزُّنـاة
فـاجـمـع الأجـزاء جَـمـعـاً مِـن جُـسـومِ نَـيِّـرات
مِـن هـواءٍ ثـم نـار ثـمَّ مِـن مـاءٍ فـرات
فـازرَع الـكـلَّ بـأرضٍ تُـربُـهـا تُـربُ مَـوات
وتـعـاهـدهـا بِـسَـقـي مِـن كـؤوسٍ دائِـرات
مِـن جَـوارٍ سـاقـيـاتٍ وسـواقٍ جـارِيـات
فـإذا أتـمَـمـت سـبـعـاً أنـبَـتَـت كُـلَّ نـبـات

ومقدمة القصيدة هي الأبيات التالية:

أُقـتـلـونـي يـا ثـقـاتـي إن فـي قـتـلـي حـيـاتـي
ومـمـاتـي فـي حـيـاتـي وحـيـاتـي فـي مـمـاتـي
أنـا عـنـدي مـحـوُ ذاتـي مـن أجلّ الـمَـكـرُمـات
وبـقـائـي فـي صـفـاتـي مِـن قـبـيـحِ الـسـيِّـئـات
سَـئِـمَـت روحـي حـيـاتـي فـي الـرسـومِ الـبـالِـيـات
فـاقـتـلـونـي واحـرقـونـي بـعـظـامـي الـفـانِـيـات
ثـمَّ مُـرّوا بِـرُفـاتـي فـي الـقُـبـورِ الـدارِسـات
تَـجِـدوا سِـرَّ حـبـيـبـي فـي طَـوايـا الـبـاقِـيـات

وثالثاً: لأنها صورة الإلٰهية في مرتبة الجسمية الكلية والإلٰهية باطنها، وحين أثرت الطبيعة في تسوية المحل الاعتدالي القابل لأكمل الأرواح والنفوس فقد ولدت أباها، ثم إن حصة من التجلي الأحدي الإلٰهي إذا شرعت في التدلي انطبع بحكم كل قوة من القوى السماوية الروحانية والأرضية الطبيعية إلى أن يصير إنساناً، فما دام متنزلاً كان في حجور مرضعات تلك القوى، إذ هي المربيات إلى أن يتم الدائرة.

ويحتمل أن يريد بأمه أم الكتاب الأكبر، والخزانة الجامعة لمواد الأسماء الإلٰهية والحقائق الكونية، وهي العماء الشامل لها، وهو مع ذلك منزل تدلي الحق من حضرة غيبه وأول تعينه إليه ومحل نفوذ اقتداره فيه، لأنه حقيقة الحقائق، ومادة المواد، والنون الأكبر الذي هو مجتمع مواد مدات الحضرات الإلٰهية والكونية.

قال الشيخ قدس سره في تفسير: «﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفَاتِحَة: الآية 7]»: والسر في تقدم حكم ضلالة الإنسان على هدايته هو تقدم الشأن المطلق الإلٰهي من حيث هويته على نفس التعين، كتقدم الوحدة والإجمال والعجمة على الكثرة والتفصيل والإعراب، وتذكر تقدم مقام: «**كان الله ولا شيء معه**»[1]، ولا اسم ولا حكم على التعين الأول المختص بحضرة أحدية الجمع وهو المعبر بـ«مفاتيح الغيب»، وكذا تقدم حضرة أحدية الجمع على الكونية العمائية النفسية الرحمانية الثابتة في الشرع، والتحقيق المقول بلسانها: «**كنت كنزاً مخفياً...**» الحديث، وتقدم السرّ النوني على الأمر القلمي، هذا كلامه.

فالكونية العمائية، مع أنها من جملة المراتب والمفاتيح، تعينها التعين الأول والتجلي الأول الذاتي الذي فيه، فمع أنها أم الكتاب الأكبر، حصلت من حضرة أحدية الجمع وانتشأت منه، وتعين منها الإنسان الذي هو آخر مولود منه، فإنه صورة حضرة أحدية الجمع لما سيجيء: أن الأمر النازل ينعطف من صورة الإنسان إلى الحقيقة الكمالية المختصة المسماة بحقيقة الحقائق دائرة تامة، والمرضعات مراتب استيداعه من حين إفراز الإرادة له من عرصة العلم باعتبار نسبة ظاهريته، لا نسبة ثبوتيته، وتسليمها إياه إلى القدرة؛ ثم تعينه في القلم الأعلى ثم في المقام اللوحي، ثم في مرتبة الطبيعة، ثم في العرش، ثم في الكرسي، ثم في السماوات

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

السبع، ثم في العناصر، ثم في المولدات، إلى حين استقراره بصفة صورة الجمع، كما سيجيء.

ثم نقول: وهاهنا أسرار كثيرة، منها: ما لا يمكن التصريح به أصلاً؛ لضيق نطاق العبارة والإشارة عنه؛ أو لا يمكن شرعاً؛ لإفضائه إلى التساهل به وعدم تعظيم المراتب والتقيد بوظائف العبادات كإفشاء سر القدر ومنها: ما إن شاء الله تعالى فتح عليك مقفله إن فهمت ما ضمن في هذه الإلماعات، كما أنه لما تحقق أن الحضرات والموجودات كلها صور التجليات التي هي في ذاتها تجل واحد ينسب بالظهور والبطون إلى كل قابل بحسب قابليته، فهو الذي يقبل جميع الأحكام في المراتب مع تنزهه عنها في ذاته، كالوالدية والمولودية، والأبوة والأمومة، والمرضِعة والرضِيعة؛ ولا يقدح في نزاهته على ما مر أنه مع قبوله حكم كل متعين غير متعين في ذاته، فمن لوازمه أن تصدق عليه المتقابلات والمتضادات وكل نفي وإثبات، لكن بالاعتبارات.

الأصل الخامس عشر
في ظهور صور العناصر الأربعة
ثم السماوات السبع

قال الشيخ الكبير رضي الله عنه: فلما أكمل سبحانه أفلاك الثبات والبقاء وصارت الكلمة أربعة بوجود هذا الرابع؛ أراد سبحانه إيجاد عالم الدنيا من الأركان والسماوات والمولدات التي مآل تراكيبها إلى فساد وانتقال، وما من فلك أوجده الحق تعالى إلا وقد جعل سبحانه للملكين الكريمين: القلم واللوح، توجهاً إليه يخلق عند التوجه ما شاء أن يخلقه مما شاء أن يتوجه إليه لا بالتوجه لأنه يتعالى عن المعين والأحكام والأسباب، إذ هو الناصب والخالق لها، وهو كخلق الله تعالى أعمالنا المرادة لنا بخلق الإرادة فينا ثم بخلق التوجه والعمل عند إرادتنا، فلا خالق إلا هو، هو الذي أعطاه دليلي وكشفي، وعليه اعتقادي، وأسأل الله تعالى الثبات عليه، ولا قديم إلا هو.

فجعل للنفس الكلية توجهاً من حيث إيجاد الأجرام النورية وغيرها، حتى إذا حصلت الاستعدادات بحسب مراتبهم المقدرة توجه العقل الذي هو القلم عن إرادة الواحد بوجه النفخ، فأوجد الله تعالى الأرواح الفلكية في الأشخاص الفلكية؛ فقامت حية ناطقة بالثناء.

وفرق بين النفخ والدعاء، فإن النفخ إيجاد مخصوص يجري في البدء والإعادة، كما قال تعالى في عيسى عليه السلام: ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المَائدة: الآية 110] وليس الدعاء إلا إعادة فساد التركيب مع بقاء الأجزاء، كما قال تعالى في إبراهيم: ﴿ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ [البَقَرَة: الآية 260].

ثم انصرف التوجه الإلْهي فأوحى إلى النفس الذي هو اللوح أن ينحدر بالتدبير في عمق الجسم إلى أقصاه وهو المركز؛ وهو محل نظر العنصر الأعظم الذي خلق العقل من التفاتته وانحدر إليه فوجد نظر العنصر الأعظم إليه؛ وإن أمر الكون المدبر كله منه صدر وإليه يعود حكمة بالغة.

وأدار كرة الأرض وكانت هذه الحركة من هذا الملك بطالع السرطان وجعل مما يلي المركز صخرة عظيمة كرية، وفي نقطة تلك الصخرة الصماء حيواناً في فمه ورقة خضراء يسّبح الله ويمجّده وهو الحيوان الأشرف وعمر هذه الأرض بالناشرات، ومقدمهم ملك اسمه قاف وإليه ينسب الجبل المحيط، فإن ذلك الجبل مقعده وبيده حكم الأرض والزلازل والخسف وكل ما يحدث في الأرض فزمامه بيده.

ثم الكشف يعطي أنها المخلوقة قبل سائر الأركان والسماوات وفيها تكون ما في الجنة وعليها يحشر الناس غير أن نعوتها تتبدل، فتكون في الحشر الساهرة، أي لا ينام عليها لهذه الخاصية، والجنة كلها مبنية من نفائس معادنها من اللؤلؤ والياقوت والمرجان والفضة والذهب والعنبر والمسك والكافور وغيرها، فخلق ما في الجنة منها كخلق آدم من تراب ومن حمأ مسنون ومن ماء مهين فهو منبه على الأصل.

وكما كانت الأرض للجنة من حيث ما ذكرنا، وكذا للنار كل معدن خسيس منها كالكبريت والحديد والقير والقطران والآنك وغيرها وقد نبّه بوادي جهنم وبالبيت المقدس وبطن محضر وبالأرض الملعونة وبشجرة الغرقد فللنار من هذه الأرض جزء، وللجنة منها جزء آخر، **«ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»**[1]، إلا أنها تتبدل بالصفات؛ وقد ذكرنا في كتاب «الجنة والنار» ما يشفي في ذلك.

---

(1) رواه النسائي في السنن الكبرى، ما بين القبر والمنبر، حديث رقم (4290) [2/ 489] ورواه البيهقي في السنن الكبرى، باب في الروضة، حديث رقم (10061) [5/ 246] ورواه غيرهما.

فالأصل الأرض، فخلقها بما فيها في أربعة أيام وهي أربعة آلاف سنة؛ كل يوم من ألف سنة عنده، فعين أماكن الخير والشر مقدرة.

ثم أدار الأفلاك الثابتة فأوجد عند دورانها دائرة.

وحلل في جوف كرة الأرض ماءً نتناً هو البحر العظيم الذي يعذب به أهل الشقاء، وهو ماء أسود كثيراً ما يظهر في الأماكن المخسوفة لانفتاح منفسه، ومنه منبع المياه الرديئة كلها؛ الغير الملائمة لمزاج الإنسان والحيوانات، فدار هذا الماء بالصخرة وصارت الأرض.

ثم حلل سبحانه مما يلي المركز فصار الهواء المظلم وهو اليحموم، فدار ذلك الريح بالمركز، فاشتد حركته وتموج الماء به، فرأت الملائكة ميد الأرض، وقد جعل لهم التعريف من الله بأنها محل لخلق لا يمكن التصرف لهم إلا على ساكن فقالوا: كيف الاستقرار عليها يا ربنا؟ فأبدى لهم تجلياً أصعقهم به.

وخلق من الأبخرة الغليظة الكثيفة الصاعدة الجبال فقال بها عليها؛ فسكن ميد الأرض.

وطوّق هذه الأرض بجبل محيط بها من صخرة خضراء وطوّق به حية عظيمة اجتمع رأسها بذنبها، ورأيت من صعد هذا الجبل وعاين الحية وكلمها من الأبدال، ثم أفاق الملأ الأعلى من صعقهم فرأوا من قدرة الله تعالى ما هالهم فقالوا: ربنا هل خلقت شيئاً أشد من هذه الجبال؟ . . . إلى آخر الحديث.

وقد تخيل قدماء الفلاسفة أن الأفلاك السماوية مخلوقة قبل الأرض، وأخطأوا غاية الخطأ، لأن العلم بصنعة الحكيم يحتاج إلى إخبار الصادق أو العلم الضروري أو إقامة الدليل بكيفية الأمر، وليس للقدماء في هذه كلها مدخل. وقال الجندي: ثم دارت الأفلاك الأربعة بما فيها من الأرواح والأجرام النورية، وألحت بتجلياتها ومطارح أشعتها وبما فوقها من العقل والنفس الكليين والأسماء الإلٰهية على الباقي من العنصر، فحللته وأظهرت كوامنها بالتحصيل للتفصيل تحليلاً كلياً وتفصيلاً إجمالياً، فتميزت العناصر الأربعة وفي كل منها، إذ التحليل أحدي كلي، ولما مر من اللمية والإنية.

ثم توالت التجليات، وتجلت التحليلات، وألحت على هذه العناصر، فصعدتها مرة بعد أخرى حتى أطلعت ما فيها من الجواهر والزواهر، فارتفع أولاً دخان كلي أحدي جمعي من حاق المركز يكتنفه ستة أخرى: ثلاثة فوقه، وثلاثة

تحته وهو الرابع ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ [البقرة: الآية 29].

فخلق على طبيعة الركن البارد اليابس سماء كيوان، واشتعلت زبدته من خلاصته بنور النفس الرحماني من حضرة الاسم الرب، فكانت نفس كيوان؛ وظهرت في هذه السماء حقائق الربوبية من التربية والإصلاح والحفظ والبقاء والثبات، فإن هذه السماء بحفظ ما تحتها كالقشر الصائن لما في جوفه.

ثم تجلى الاسم العلام الكشاف القاضي للحاجات بحقائق الكشف والحياة العلمية الطيبة والسعادة والصلاح والإنابة والطاعات والمبرات في روح المشتري واشتعلت صفاوة جوهر السماوي جرماً نورياً أو نوراً جسمياً؛ فهو مظهر الاسم العلام وسمائه خلاصة العنصر الحار الرطب.

ثم تجلى القاهر القوي الشديد من أعوان القادر لإيجاد سماء الأحمر الحار اليابس، واشتعلت خلاصتها بنور النفس الرحماني من تلك الحضرة.

وقد تكون في الوسط سماء الشمس، وهي أعدل السماوات وأخلص الصفاوات، واشتعل أخلص الزبد بنور النفس الرحماني من حضرة اللاهوت، والحياة والنور بحقائق الملك والسلطان من سدنة الاسم «الله».

ثم تكون سماء الزهرة من خلاصة العنصر البارد الرطب، واشتعلت زبدة السماء بنور النفس الرحماني من حضرة الاسم الجميل والمصور واللطيف والودود والمنعم والعطوف وأخواتها.

ثم تكون سماء الكاتب من تجلي نور الاسم البارىء والمحصي والحكيم والسريع الحساب وأخواتها.

ثم تكون سماء القمر، واشتعلت زبدة خلاصتها بنور تجلي الخالق والمدرك والسريع والموحي والقائل والمحسن والظاهر وأخواتها بأنواع البشرى والكرامات؛ فتكونت كل من هذه السماوات السبع بأنوارها الكوكبية من أخلص العناصر على وجه أعدل وأنقى تكوناً كلياً وحدانياً جمعياً فيبقى، كما مر، إلى أن تقوم القيامة فتتغير صور طبقاتها وأنوارها دون جواهرها وذواتها، إذ لا تقوى قوة الأفلاك الأربعة، لهذا بقيت هذه الأربعة ثابتة يوم القيامة بصورها مع ما هي متشبثة بها من أنوار الأفلاك والأجرام التي فيما فوقها.

ثم تعينت العناصر السافلة الثابتة؛ كأثقال الصاعدات، فانحازت إلى أحيازها

الطبيعية وأحاطت بعضها على بعض، فثبتت الأرض في المركز وأحاطت بها كرة الماء ثم الهواء ثم الأثير. تم كلامه.

وقال الفرغاني: لما ظهر أثر النفس الرحماني بصورة هذا الكون الهبائي القابل للظهور بكل صورة محسوسة، سواء كانت بسيطة لطيفة لا تقبل التجزؤ والخرق والالتئام، أو مركبة كثيفة بالنسبة بحيث تقبلها الكون والفساد، وكانت محل الصور الغير المتجزئة مجملاً ومفصلاً حصة من العماء مسماة بعالم المثال، فمجملها ظهر بصورة العرش وفلك الأفلاك والبروج؛ ومفصلها بصورة الكرسي والمنازل، فمجمله إجمال التفصيل اللوحي، ومفصله تفصيل هذا الإجمال، وانعمر بهذه الصور عالم المثال، وبقي ما يقبل الصورة الكثيفة التي يمكن تجزئتها بحكم تركيب هذه الأركان، فحصل تركيبها وامتزاجها بحكم الاقتضاء الحبي والتوجهات الأسمائية من حيث صورها المعنوية ومظاهر الروحانية والمثالية من هذا الهباء في جهة من حضرة الإمكان مسماة بمرتبة الحس، بحيث ارتفع التميز بين هذه الأركان حتى صار الكل شيئاً واحداً مجملاً بعد في جهة العمائية التي هي المرتبة الثالثة. فكان هذا جملة ذلك التفصيل وإليه الإشارة بلفظ الرتق في قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: الآية 30] وسميت تلك المادة المرتوقة عند بعض بـ: العنصر الأعظم، وعنصر العناصر.

وللعنصر الأعظم أربعة أركان هي العناصر المشهورة، كما لأصله الذي هو الهباء أربعة أركان هي أركان الطبيعة، فتحرك هذا العنصر بأركانه بحكم سريان الحب الأصلي ومال ميلاً شوقياً إلى كمالها المتعلق بصور تفصيلها، فأوجب تلك الحركة بحسب قوة مظهرها فيها أثراً خفياً من الحرارة فارتفع بحكم ذلك الأثر ما كان منها ألطف على هيئة بخار أو دخان مجمل وحداني، فكان ذلك رتق السماوات.

ثم تميزت الأقسام في القسم الذي هو فتق الأركان بحكم سريان السر الرباعي على أربعة أقسام، غلب على كل قسم منها ركنان، مع اشتماله على الباقي وترتب رتق الأرض ثم الماء ثم الهواء ثم النار، كما مر.

ثم إن الاسم الله والرحمٰن، لما كانا متوجهين إلى تحقيق الكمال المضاف إلى توابعهما التي هي الأسماء الإلٰهية، وإلى إظهاره المتوقف على ظهور أحكام الحقائق الكونية التي هي مظاهر تلك الأسماء، وكان مبنى مطلبهما على الأمر الإيجادي

الذي مبنى قاعدته على اجتماع الأصول الأسمائية أولاً من حيث مظاهرها المثالية التي هي الأركان الطبيعية والأحكام الثلاثة الجسمية مجملاً ومفصلاً؛ المتعينة بحكم الاسم الباريء أيضاً، ورابعاً من حيث الجسمانية الحسية.

وكان إظهار تفصيل ذلك المطلب الذي هو الكمال الأسمائي في كل مرتبة متوقفاً على تعين مظاهر أركانها وأصولها، حتى يتم أثر توجهاتها واجتماعاتها بتلك المظاهر، وقد تميز في الكون الهبائي ما كان قابلاً للصور الجسمانية اللطيفة الفلكية، متصاعداً بخاراً أو دخاناً، مرتوقاً عما كان للصور الأرضية وغيرها من الأركان، برز المرسوم من اسمي الله والرحمٰن إلى الاسم المصور إن تعين لحقائق الأئمة السبعة المعينة لأسمائها مظاهر جسمانية لطيفة علوية فلكية.

ولنفس الأسماء السبعة مظاهر نورانية كوكبية تؤثر بتوجهاتها واتصالات بعضها ببعض فيما تحتها من عالم الكون والفساد، فتحدث الصور الكثيفة المركبة أجناساً وأنواعاً وأشخاصاً من المولدات، فعين الاسم المصور لإعطاء المادة المرتوقة التي لكل من السماوات والأرض صورة مناسبة له خوطبت مادتهما بقوله تعالى: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فُصّلَت: الآية 11]، أي أقبلا على قبول صورة أعطاها المصور لكل منكما طوعاً من حيث كمالكما الجزئي المتضمن للعلم بخيرية قبول ما يصدر عن الحق بالاختيار والميل إليه بالذات؛ وكرهاً من حيث عدميتكما الإمكانية المقتضية للجهل بذلك، فتلزمان بالقسر والقهر لإظهار الكمال، ﴿أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فُصّلَت: الآية 11]، لقربهما من الفطرة وغلبة حكم الوحدة والإجمال على حكم الكثرة والتفصيل، اللذين هما من خواص الإمكان.

فلما سرى حكم الحركة الحبية الأصلية والاجتماعات الأسمائية بحكم الاسم المصور في تلك المادة المرتوقة الدخانية في مرتبة الحس تحركت من حيث نقطة مركزها حركة دورية، وتصورت بصورة سماء أولى من وجه ورابعة من وجه، فصارت مظهراً لصفة الحياة وغلبة الحرارة.

وعين الاسم المصور بموجب المرسوم الكريم للاسم المتعين بها، وهو الاسم الحي مظهراً نورانياً هو الشمس، فكانت كالنفس المدبرة لهذه الصورة السماوية، ثم عين فوقها ثلاث سماوات وتحتها ثلاثاً، وعين لكلٍ نفساً مدبرة هي كوكب يختص بكل سماء.

فالسماء الرابعة التي هي وسط السماوات مظهر صفة الحياة، والشمس مظهر الاسم الحي الجامع وظهور سلطنة سادنه الذي هو المحيي فيه أتم، والثالثة مظهر الإرادة، والزهرة مظهر الاسم المريد، وظهور حكم سادنه الذي هو المصور من وجه فيه أكثر، والثانية مظهر الإقساط والعدل، والعطارد مظهر الاسم المقسط وحكم تابعه الذي هو البارىء من وجه فيه أظهر، والأولى مظهر القول، ولهذا كان بيت العزة الذي هو منزل القرآن في تنزله جملة مختصاً بها، والقمر مظهر الاسم القائل؛ وسلطنة تبعه الذي هو الخالق من وجه فيه أقوى، والخامسة مظهر القدرة، والمريخ مظهر الاسم القادر، وقوة سادنه الذي هو القاهر فيه أقوى، والسادسة مظهر العلم، والمشتري مظهر الاسم العالم وسلطنة تابعه الذي هو الحكيم فيه أظهر، والسابعة مظهر الجود؛ ولهذا كان إبراهيم عليه السلام موصوفاً به وبالقيام بحقوق الضيافة نفساً ومالاً، ولذا رُئي في السابعة، وزحل مظهر الاسم الجواد وسلطنة الاسم الرب الذي نسبته إليه أكمل فيه أقوى.

إنما صور أنظار هذه الكواكب واتصالاتها بسيرها وسياحتها بحكم ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٤٠﴾ [يس: الآية 40] فهي مظاهر أحكام هذه الأسماء ونسبها وآثار توابعها وفروع فروعها، وهلم جراً.

وهذه المظاهر والأسباب معدات لقبول آثار الأسماء والفعل والتأثير لأعيان الأسماء، وذلك على مقتضى عالم الحكمة واندراج القدرة فيها، كما يرى في الأسباب المحسوسة، والذي يفعل هذه الأسماء تارة بأعيانها لا بواسطة هذه المظاهر بل على خلاف ما تقتضيها ظواهر أحكامها، فعلى مقتضى عالم القدرة واندراج الحكمة فيها.

فتظهر في النشأة الدنياوية تارة بواسطة هذه الأسباب غالباً وأخرى لا بها أحياناً، صور المولدات وأنواعها وأشخاصها، الكليات بكلياتها، والجزئيات بجزئياتها، بموجب قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: الآية 84] وكل ذلك بحكم الأمر الإلهي الوحداني الساري في المظاهر الفلكية والكوكبية، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصّلت: الآية 12] أي الأمر المختص المنصبغ بحكمه؛ وبحسب تفاوتها حيطة وكلية وجزئية يظهر التفاوت فيما تفرع عنها.

ثم اعلم أن بعد فتق السماوات والأركان، انفتقت بحكم الحركة الحبية

واقتضاء الاجتماعات من حيث مظاهرها الروحانية والمثالية والحسية المادة الترابية المرتوقة، فكانت أرضاً وصورها الاسم المصور كرية عقلاً ومسطحاً ظاهراً، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ۝٣٠﴾ [النّازعَات: الآية 30].

وكما تعين بالحركة العرشية مقدار اليوم المتعارف، تعين بباقي الأفلاك والعناصر والأرض المدحوة انقسام اليوم العرشي إلى الليل والنهار، ودوره إلى الأسابيع والشهور والأعوام بتقدير العزيز العليم.

وباعتبار أن الزمان مقدار الحركة اليومية المحددية صار محلاً لظهور كل ما يبدو من الأجسام والأعراض التي يحتوي المحدد عليهما حتى صارت محكومة للزمان، لما تقرر في «القواعد»: أن كل صورة ما يحل في محل صوري أو معنوي يكون تحت حكمه ولا يظهر إلا بحسبه، والله أعلم وأحكم. إلى هنا كلامه.

قال الشيخ الكبير قدس سره: ومعنى قولنا: خلق الله في هذه الأكر(1) عالم كذا وعمرها بكذا، أنه هيأ فيها مراتب خلقها وكوّن فيها أجسامها النورية وأعدها لقبول الأرواح والحياة، وأسرار هذا الاستعداد في الأفلاك الأربعة الثابتة. ولكل من الأفلاك دورة قسرية فصل مكانه من الجسم الكل وظهر الهواء بينه وبين فلك فوقه.

ثم توجه الحق سبحانه على هذه السماوات والأرض وما بينهما بخلق الأرواح في صورها المعبر عنه بالنفخ؛ فقبلت الأرواح على قدر استعدادها، فإذا وفت الطبيعة ما في قوتها مما جبلها الله عليه وحصل المنع في الأركان عن القبول، عادت آثارها حركات الأفلاك عليها لما لم تجد ما ينفذ، فتصادمت تصادم الأشخاص فانفطرت ورجعت إلى أصل المبدأ، وجعل الله حركات هذه الأفلاك كلها على طريقة واحدة من الشرق إلى الغرب كحركات الأفلاك الثابتة بخلاف ما يقوله أصحاب علم الهيئة، فيجعلون حركاتها من الغرب إلى الشرق لما يرون من تأخرها وليس الأمر كذلك؛ ولكن حركة فلك الكواكب على مقدار يعطيه تركيبه وطبعه من السرعة، وبقدر قوته من الوزن المعلوم الذي قدره خالقه، فيظهر تأخر صحيح كما للقمر وليس بتأخر حركة ضدية تقابله، ومن قال به فما عنده علم ولم يقع من الحق في شيء.

وقد جعل سبحانه لتوجهات الملكين الكريمين المعبر عنهما بالقلم واللوح مدخلاً فيه، وسَكَتْنَا فيه عن تحقيق الأسباب لئلا يتخيل أنا نجعل الفعل لغير الله

(1) الأكر: العناصر الأربعة.

تعالى أو نجعله لله بمشاركته السبب، فلسنا من أهل هذين المذهبين، بل لأسباب عادية إن شاء جعلها أسباباً وإن شاء لا، لكن قد شاء وسبق في علمه أن لا يخلقها إلا هكذا[1] كما ذكرناه، هذا كلامه.

الأصل السادس عشر

في ظهور المولدات بالاستحالات إلى أن ينتهي نزول الأمر الإلهي إلى الإنسان الكامل فينعطف به إلى الأصل الشامل

قال الشيخ الكبير رضي الله عنه في «عقلة المستوفز»: لما كملت الأفلاك والأركان ودارت الأحد عشر فلكاً وهي الأباء العلويات، أعطت الحركات في الأركان القوابل الحوامل، وهي الأمهات السفليات الحرارة، فسخن العالم وتوجه

---

(1) على النحو المبين في الجدول أدناه:

الأفلاك	الكواكب	الأسماء	السدنة	الملائكة الرؤساء	الملائكة التابعين	المايينات	الطبائع	أرواح الأنبياء
العرش	أطلس	الرحمٰن	المدبر	إسرافيل	واهبات والحملة الأربعة	في سقف الجنة قول	لا طبيعة	
الكرسي	فيه الثوابت على قول	الرحيم	المفصل	ميكائيل	مدبرات	في أرض الجنة قول	عنصرية	
فلك البروج الأطلس	أطلس	الغني		جبرائيل	مقسمات	فيه أفلاك البروج	في هذه	
فلك المنازل والكواكب	فيه الثوابت	المقتدر		رضوان	تاليات	فيه الملائكة النازل	الأربعة	
السماء السابعة	كيوان زحل	الجواد	الربّ	خازن وعزرائيل	نازعات	في هواءه عالم الجلال	بارد يابس	إبراهيم
السماء السادسة	مشترى	العليم	الحكيم	مقرب	ملقيات	في هوائه عالم الجمال	حار رطب	موسى
السماء الخامسة	مريخ أحمر	القادر	القاهر	خاشع	فارقات	في هوائه عالم الهيبة	حار يابس	هارون
السماء الرابعة	شمس	الحي	المُحيي	رفيع	صافات	في هوائه عالم البسط	حار يابس	إدريس
السماء الثالثة	زهرة	المريد	المصور	جميل	قانتات	في هوائه عالم الأنس	بارد رطب	يوسف
السماء الثالثة	عطارد كاتب	المقسط	الباريء	روح	ناشطات	في ما فوقه ملائكة الحفظة	ممتزجة	يحيى وعيسى
السماء الأولى	قمر	القائل	الخالق	مجتبى	سابحات	في ما فوقه ملائكة المدح	بارد رطب	آدم
كرة الأثير	خفيف مطلق	فيه شعاع الحياة		ملك لا يُعرف اسمه	سابقات	عالم الخوف	حار يابس	
كرة الهواء	خفيف مضاف	فيه شعاع العلم		رعد	زاجرات	عالم الشوق	حار رطب	
كرة الماء	ثقيل مضاف	فيه شعاع الإرادة		زاخر	ساريات	عالم الحياة	بارد رطب	
كرة الأرض	ثقيل مطلق	فيه شعاع القدرة		قاف	ناشرات	عالم الذكر	بارد يابس	

العقل والنفس اللذان هما القلم واللوح؛ وتوجه العنصر الأعظم الشريف الذي هو لكرة العالم كالنقطة والقلم كالمحيط واللوح ما بينهما وكما أن النقطة تقابل المحيط بذاتها على وحدتها، كذلك هذا العنصر مقابل بذاته جميع وجوه العقل وهي رقائقه، فللعنصر وجه واحد وله التفاتة واحدة، ولهذا كان أشد تحققاً بتوحيد خالقه من العقل وأقوى نسبة، وإلى العنصر والعقل الإشارة قوله تعالى: ﴿لَأَكَلُوا۟ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾ أي: المواهب والأسرار التي بيد القلم ﴿وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۡ﴾ [المَائدة: الآية 66] أي: لطائف العنصر الأعظم المستمدة منه وهو من الله تعالى بذاته.

ولما تسخن العالم ابتدأت الاستحالات في الأركان التي يقع بها التناسل وجعل الاستحالة على حسب ما نظمها العزيز العليم، ومن أعجب صنعه أن جعل أول الأكر وهي الأرض وآخر الدوائر السماوية وهي السابعة على طبيعة واحدة هي البرودة واليبوسة؛ وجعل بين الأركان منافرة؛ أما من كل وجه فلم يتجاورا، كالنار والماء، بل جعل بينهما واسطة تناسب كلاً منهما من وجه، فأجرى الاستحالة بينهما على ما هو المشهور، وكل ما جاوز حده انتقل إلى ضده، والاستحالة بين المنافرين من كل وجه لم يذكروها وهي واقعة نادرة.

وبهذه الاستحالات حدثت دائرة الزمهرير والجمد في الهواء وجبال البرد والبحر المسجور والماء الذي في جوف كرة الأرض، والهواء المظلم الدائر بالصخرة، والهواء الذي يلي النار فوق دائرة الزمهرير، فصورتها اليوم صخرة في المركز دار بها هواء على الهواء، ماء على الماء، أرض على الأرض، ماء على الماء، هواء على الهواء، جمد على الجمد، بحر على البحر، هواء على الهواء، نار على النار السماء الدنيا؛ وهذه الاستحالات أعطاها ما أودعه الله تعالى في الأدوار كلها.

وبأدوار الأفلاك الثابتة خاصة كانت الجنات وعوالمها المخلوقون فيها التي هي أرواح محمولة في أنوار وأجسام شفافة شريفة معدنية تناسب فلكها، وعنها انتشأت الخزنة، والخازن الأكبر رضوان، إذ حالة الرضاء الحالة الكبرى في الجنة كما ذكر في آخر حديث الجنة: «**بقي أن أعلمكم برضائي عنكم، فلا أسخط عليكم أبداً...**»[1] الحديث، والمخاطبون فيه العاملون للجنة.

وأما العارفون، فليس لهم في هذا الخطاب مدخل، إذ قد نالوه في الدنيا حال

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

سلوكهم ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ﴾ [يونس: الآية 64]، فالعارفون مع الله تعالى بالذات وفي الجنة بالعرض، فهم أهل الله وخاصته لا ينسبون إلى الجنة، لكن الجنة تنسب إليهم، وأهل الجنة مع الجنة بالذات ومع الله بالعرض، ولهذا كانت رؤيتهم لله تعالى في أوقات مخصوصة، وكليتهم في الجنان مع الحور والولدان.

وكما انتشأ منها عالم الرضوان، كذلك لما سرى النور ظهر مالك وخزنة النار، ويسمى رئيسهم مالكاً لقهر الظاهر في عالم الشقاء، فإن الأرواح من عالم السعة والانفساح بالأصل، فإذا انحصرت في هذا الضيق بما اكتسبته كان الضيق عليها أشد عذاباً، ﴿وَإِذَآ أُلْقُوا۟ مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا﴾ [الفرقان: الآية 13] فالثبور الكثير العذاب الغير المتناهي ولا شيء أشد عليهم من السخط السرمدي. قال فيه تعالى: ﴿قَالَ ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [المؤمنون: الآية 108] وجميع هذا الشكل من المركز إلى المحيط شكل القرن، أسفله ضيق وأعلاه واسع وهو الصور، أي جامع الصور. فأهل الجنة في سعة المحيط وهو عليون، وأهل النار في ضيق السفل وهو السجين، فالنعيم والسرور بقدر السعة والعقاب والهموم والثبور بقدر الضيق، فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهل الله بعقولنا ومن أهل السعة بنفوسنا. آمين.

ثم أول ما دارت الأفلاك وأعطت الاستحالات في الأركان وسخن العالم، فأول ركن قبل الأثر ركن النار وهو الأثير، فظهرت الكواكب ذوات الأذناب وهي احتراقات وتكوينات سريعة الاستحالة ونجوم سريعة الفساد، وكانت رجوماً عند بعث محمد ﷺ، فما يلي منها العلو أطفأه برد السماء، وما يلي السفل أطفأه الزمهرير والبحر المسجور، فانتشأ في هذا الركن عالم الجن بين سعيد وشقي، فمن غلب نور روحانيته على نار طبيعته سعيد، ومن بالعكس شيطان، ولما فيه من البرودة والرطوبة، لأنه ممتزج الأصل يقبل العذاب بالنار، وإنما نسب إلى النار لأنه العنصر الغالب فيه كعنصر التراب فينا، وكان للجن قبل مبعث محمد ﷺ مسالك في كرتهم نحو السماء يسلكون ليستمعوا حديث الملأ الأعلى الفلكي، وكان الحكم من آدم إلى محمد ﷺ على ما رتبه الحق للملك الكريم المخلوق على صورة السنبلة، إذ كانت النشأة الإنسانية ترابية، فلم يكن النجوم ذوات الأذناب بتلك الكثرة لغلبة الجمود والسكون الذي تقتضيه البرودة واليبس.

فلما جاء محمد ﷺ، ودار الزمان، انتقل الحكم إلى الملك الكريم الذي على صورة الميزان وهو العدل، وأعطى كل ذي حق حقه، وهو ريحي اشتعل الفلك

الأثير اشتعالاً عظيماً، فكثرت النجوم ذوات الأذناب في الأثير فعمرت كل مسلك فيه فضاقت المسالك على الجن الذين يسترقون السمع ولم يعرفوا ما علّة ذلك؛ ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨﴾ [الجن: الآية 8] فالحرس الملائكة وهم الرصد في الآية الأخرى؛ والشهب النجوم ذوات الأذناب، ومع هذا كله يسلكون بحكم البخت، فإن صادفهم شهاب أحرقهم، وجعل بأيديهم عالم الخيال، ونصب لرئيسهم عرشاً على البحر في مقابلة: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هُود: الآية 7] وهو عرش التلبيس، وجعل بيده قوة مثال كل شيء في العالم الحقيقي يأتي به في عالم الخيال على صورته في العالم الحقيقي ليضل به أهل الكشف في كشفهم وأهل الفكر في أدلتهم، فبيده مفاتيح الشبه والشكوك.

ثم أقول: وأوجد الله تعالى هذه الدورة المحمدية في هذا الوقت، ونصب فيه هذا الوالي، لتكون أسراره مكتومة ومقاماته مستورة، ويكون الطمس على الأفكار بقوة ناريتها وعدم ثبوتها، فلا تستقر كما استقرت أفكار القدماء قبل استدارة الزمان، فكانت الحيرة في أهل الأذواق منا أكثر من غيرنا من الأمم، ومن تعب في الفكر منا وقف حيث تعب، فكثر الاختلاف في الإلهيات لاشتغال الخواطر وغلبة الحرارة عليها.

فأكثر الخلق في هذه الأمة مجبولون على الأمور التي لم يكن أحد من غابر الأمم يصل إليها إلا بعد الرياضات والخلوات والأفكار الرائضة بنفوسهم، واشتعلت أيضاً قلوب أهل الأذكار والاجتهادات في العبادات وهم الصادقون من الصوفية، فنالوا المراتب العلية في العلوم الإلهية وكان علماء هذه الأمة كأنبياء سائر الأمم، وفتح في بواطنهم ما كان يظهر في بني إسرائيل من العجائب وهم لا يعرفون قدره، فانكتمت سرائرهم لتحققها بالحق سبحانه، فليس لهم ظهور إلا حيث يظهر الحق، وذلك في الدار الآخرة، ولذلك أيضاً كثر نطق الجمادات والنباتات وحياتها في هذه الأمة، كسلام الحجر عليه ﷺ، وتسبيح الحصى في كفه، وحب الجبل له، وحنين الجذع، وكلّمه الذراع المسمومة، حتى قال عليه وآله السلام: **«لا تقوم الساعة حتى تكلّم الرجل عذبة سوطه، وتحدثه فخذه بما عمل أهله»**[1]. وتقول الشجرة: ليا

---

(1) روى نحوه الحاكم في المستدرك، كتاب الفتن والملاحم برقم (8442) [4/ 514] والترمذي في سننه، باب ما جاء في كلام السباع، حديث رقم (2181) [4/ 476] ونصه: «عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى تكلّم السباع الإنس، وحتى تكلّم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله وتخبره فخذه بما أحدث أهله من بعده».

مسلم هذا يهودي خلفي فاقتله»[1]؛ **«وتخرج الدابة التي تكلم الناس»**[2]، ولهذا جعل شهورهم قمرية لا شمسية، لأن آية القمر ممحوة، قال تعالى: ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسرَاء: الآية 12] فكان ذلك تقوية لكتم إيمانهم.

ثم إن الله خلق الدواب التي تعمر البحر الذي بين السماء والأرض، ثم جبال الثلج والبرد الذي دون البحر مما يلي الأرض؛ كوّن فيها حيتاناً بيضاء صغاراً قد يصل إليها بعض الطيور فيصيد منها، ثم ما زال التكوين يتنزل إلى أن نزل إلى الأرض فتكونت المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات ثم الإنسان، وجعل آخر هذه أول التي يليها، وكان آخر المعادن وأول النبات الكمأة، وآخر النبات وأول الحيوانات النخلة، وآخر الحيوان وأول الإنسان القردة، فلنذكر نشأة الإنسان، هذا كلامه.

وقال الفرغاني: لما ظهر بما تكرر أن **أول ما تعين من غيب الغيب: النفس الرحماني** وحدانياً مندرجاً فيه الفعل والانفعال، بل الأسماء والصفات والأفعال، حتى كان العالم والعلم والمعلوم والفاعل والقابل واحداً في المرتبة الأولى التي هي الوحدة الحقيقية الجامعة بين الأحدية والواحدية بالنسبة السوية.

ثم عيّن من عينها عين النفس الرحماني في المرتبة الثانية التي هي اعتباره المشتمل بحكم واحديته على تفاصيل غير متناهية متعلقة بأبديته.

ثم تعيّن منه في هذه الرتبة الثانية من حقائقه حضرة الوجود المسمى حضرة الوجوب تسمية الشيء باسم لازمه، ومن شأنها الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية، فلانتساب الوحدة الحقيقية إليها اختص بما ينسب إليه الفعل والتأثير، فانتسب جميع الأسماء الإلٰهية إليها.

---

(1) روى نحوه مسلم في صحيحه، باب لا تقوم الساعة حتى. . . ، حديث رقم (2922) [4/ 2239] ونصه: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون حتى يختبىء اليهودي من وراء الحجر والشجر فيقول الحجر أو الشجر: يا مسلم يا عبد الله هذا يهودي خلفي فتعالى فاقتله، إلا الغرقد فإنه من شجر اليهود».

(2) جزء من حديث نصه: «عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان بن داود وعصا موسى بن عمران عليهما السلام فتجلو وجه المؤمن بالعصا وتخطم أنف الكافر بالخاتم حتى أن أهل الحواء ليجتمعون فيقول هذا: يا مؤمن، ويقول هذا: يا كافر. قال أبو الحسن القطان: حدثناه إبراهيم بن يحيى ثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد بن سلمة فذكر نحوه، وقال فيه: مرة فيقول هذا يا مؤمن وهذا يا كافر». رواه ابن ماجه في سننه، باب دابة الأرض، حديث رقم (4066) [2/ 1351].

ثم تميزت في مقابلتها في هذه المرتبة الثانية **حضرة العلم المسماة حضرة الإمكان** تسمية بوصف ما فيها، ومن شأنها من حيث احتوائها على الحقائق، الكثرة الحقيقية والوحدة النسبية المجموعية، ولشدة نسبة الكثرة إليها كان متعلقاتها مختصة بالقبول والانفعال، ولما في حضرة الوجوب من الكثرة النسبية وفي حضرة المعلومات من الوحدة النسبية، كان للأولى ضرب من القبول والانفعال؛ وللثانية نوع من التأثير والفعل، وذلك من حيث الطلب الاستعدادي والسؤال والإسعاف بما سأل.

وأما **الحضرة البرزخية الإجمالية الإنسانية والتفصيلية العمائية**، فهي جامعة بينهما من وجه؛ حاملة لهذا التجلي النفسي الجامع بين الصفات الإلٰهية والحقائق الكونية، فحضرة الوجوب إحدى يديه الباسطة بالرحمة، ولاختصاصها بالذين ينفقون ويؤتون الزكاة كانت اليمنى، فحضرة المعلومات والإمكان يده الأخرى، ومن جهة أن بركة جميع الكمالات الأسمائية متعلقة بهما جميعاً، كانت كلتا يديه يميناً مباركة نظراً إلى الكمال الحقيقي لا النسبي.

فكل ما كان من المظاهر الروحانية والجسمانية حكم الوحدة والبساطة فيه أظهر كالسماوات؛ كانت نسبته إلى مظهرية حضرة الوجوب وتأثيرها أقوى وإضافته إلى اليمين أولى، وكل ما كان حكم الكثرة والكثافة أبين كالأرض كانت نسبته إلى مظهرية حضرة الإمكان وحكم الانفعال أولى؛ وإضافة مطلق اليد تأدباً إليه أنسب، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ﴾ [الزُمَر: الآية 67]. . .، فمعنى الأصابع: العالمية والمريدية والقادرية؛ والجوادية بمعنى الإجادة في الصنع والمقسطية، وأما الحي فهو بمنزلة القبضة واليد.

إذا عرفت هذا **فاعلم** أنه لما ظهر أثر النفس الرحماني بصورة العنصر الأعظم وفتق رتق الطبيعة البسيطة من وجه على سبعة أقسام كما قرر انقسم كثيفه المركب أيضاً على سبعة: أربعة هي الأركان، وثلاثة مركبة؛ منها: هي المولدات، وحيث لم يظهر شيء أصلاً إلا في محل قابل، تعيّن من حضرة الاسم المقسط للمولدات ثلاث مراتب اعتداليه من حضرة البرزخية العمائية يكون ظهور كل مزاج حاصلاً في مرتبة منها وبحسبها وحكمها، وأصل كل مزاج ركن معيّن وبقية الأركان واردة عليه بحسب سراية أثر المحبة الأصلية في العنصر.

فأول ما تعين الاعتدال المعدني، لأنه أتم مشاكلة لأمهاته من البقاء وقلة القوى وقلة احتياجه إلى الحفظ، وبعده عن التغير والفساد، والجزء الأصلي في مزاجه الجزء الناري لمناسبة القرب من البسائط وقوة حكم البساطة فيها، فإذا وردت الأركان الأخر عليه فحصل المزاج، قبل من حضرة الاسم المصور صورة معدنية؛ ومن الاسم الحي أثر يحفظ تركيبه من الانحلال ويوصله إلى الكمال، أما في مبدأ تمام الصورة فاحتاج في ظهور تمام صورته إلى عمل وعلاج كثير كالفضة والحديد ونحوهما وأما في وسطه فلم يحتج إلا إلى قليل معالجة كالذهب، وأما في انتهائه فلم يحتج إلى شيء من المعالجة والعمل كالياقوت واللعل والمرجان، أما قبل ورود باقي الأركان على الجزء الناري تركبت معه أجزاء أخر نارية، فصارت صوراً وأمزجة نارية في هذه المرتبة، وتعلقت بها أرواح جنية مستورة من غير نوع صورتهم وإبليس مبدئهم، وهم صنفان: صنف غلب على مادتهم الأجزاء المظلمة الدخانية فكانت مردة، وصنف غلب عليهم نورية النار فقبلوا به نور الإيمان.

ثم اعلم أنه يحصل في المركب المعدني خواص ومنافع لم يكن ذلك في أمهاته التي هي الأركان، كاللون والطعم والتفريح[1] والتقوية والتغذية والزينة، وكونه آلة لقضاء الحوائج بالذات أو بالعرض ونحو ذلك، وكل ما غلب عليه الجزء الترابي صار مطرحاً كالتراب.

الثاني مما تعين: رتبة الاعتدال النباتي والجزء الأصلي في تركبه الجزء الهوائي فيرد باقي الأركان عليه ويقبل الممتزج صورة نباتية ويستدعي من الاسم الحي روحاً نباتياً يحفظها حتى يصل إلى كمالها المناسب، فيظهر بحكم روحها ما لم يكن في أمهاتها ولا في المعادن؛ كالقوة الغاذية والمنمية والمولدة والجاذبة والدافعة والماسكة والهاضمة، ولها ثلاث درجات أدناها: ما يقل نفعها؛ ووسطها: ما يعم نفعها ذوقاً وشماً ودواءً ونحو ذلك، وأعلاها: ما كان مع ما فيه من فوائد النباتات والمعدنيات مشابهاً للحيوان كالنخلة مثلاً.

الثالث: ما ينزل الأمر الإلهي بحكم الحركة الحبية الأصلية بعدهما إلى مرتبة التركيب الاعتدالي الحيواني، والجزء الأصلي فيه الجزء المائي. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: الآية 30] ويرد باقي الأركان عليه فيقبل

---

(1) وفي نسخة [والتفريع].

الممتزج من الاسم المصور صورة حيوانية أفقية، واستدعى من الاسم الحي القيوم روحاً حيوانياً يدبره ويحفظه بقواها التي أصلها الشهوية والغضبية، وزاد على ما في النباتات بالحواس الظاهر والحركة الإرادية حركة أفقية، فمنه ما يستدعي في مزاجه حكمي جزئين من أركانه: حكم الترابي: يجذبه إلى الأرض والتصاقه بها، وحكم المائي: يحمله على الحركة من مكان إلى مكان فيمشي على بطنه، ومنه ما يقتضي غلبة حكمي جزئي المائي والترابي فيتحرك برجلين، كالإنسان، أو غلبة حكمي جزئي المائي والهوائي فيطير بجناحيه كالطير، ومنه من يكون فيه اقتضاء جميع الأربعة الأركان فيقوم ويمشي على أربع، ومنه ما يكون اقتضاء الحركة فيه بقوى كثيرة من الأركان والمولدات فيقوم على قوائم أكثر، لذا قال تعالى بعد عد الأصناف الثلاثة بقوله: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [النُّور: الآية 45] هذا كلامه.

ثم نقول: والإنسان منتهى تلك الآثار ومجتمعها، أي منتهى نزول الأمر الإلهي وآثار النفس الرحماني من كونه مفاضاً.

قال الفرغاني: لأن الركن الترابي والمزاج الذي أصل أجزائه منه والباقي وارد عليه يكون جامعاً جميع مراتب الأمزجة السابقة عليه، لمرور الأمر عليه وانصباغه بأحكامها، ولأن الأمر دوري فآخره عين أوله، لا جرم تعين في عين هذا المنتهى الترابي بظهور التركيب المتمم للدور رتبة اعتدال شاملة لجميع الرتب الاعتدالية الثلاثة المذكورة، بل جميع المراتب البرزخية العلوية والسفلية، وهذه الرتبة الشاملة صورة البرزخ الأول والثاني اللذين هما أبطن بواطن الحقيقة الإنسانية وميزان جميع المراتب الاعتدالية، ولكن صورة معقولة، والمزاج التام الاعتدال صورة لهما محسوسة، والروح الإلهي المنفوخ فيه صورة التجلي النفسي الرحماني الظاهري.

فكما أن البرزخ الثاني الجامع بين الوجود والعلم المتعلق بجميع المعلومات صورة وظل للبرزخ الأول الجامع بين الأحدية والواحدية، والتجلي الثاني الظاهري النفسي وللتجلي الأول الغيبي الباطني، كذلك هذه الرتبة الاعتدالية والمزاج الإنساني بعد حصول النفخ صورة ذلك التجلي والبرزخ بما اشتملا عليه من الأسماء والحقائق الظاهرة والباطنة، لذا قال ﷺ: «**إن الله خلق آدم على صورته**»[1] ـ أو «**على صورة**

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

الرحمٰن»[1]ـ فكان آدم عليه السلام بحقيقته جامعاً كل ما جمعه البرزخ والتجلي الثاني، كما أن محمداً ﷺ جامع بحقيقته وصورته كل ما جمعه البرزخ الأول من مفاتيح الغيب والأحدية والواحدية، جمعية أحدية بحيث لا يغلب حكم شيء شيئاً أصلاً.

إشارة شريفة خفية
إلى سرّ المطارحة الملكوتية من الملائكة تارة
ومن إبليس أخرى
ففيها تنبيه على كمال آدم الذي به كان بالخلافة أحرى
ولها مقدمات:

الأولى: إن الملائكة من جملة قوى اليد المضافة إلى الصورة الرحمانية التي حذي آدم عليها، بل هي عين صورة تلك الصورة، فلذلك كانت الملائكة مظاهر أوصاف حقيقته وأجزاء صورة جمعيته.

الثانية: أن كمال كُلّ كُلّ إنما يظهر من جهتين: **إحداهما**: من جهة كليته وجمعية أجزائه وإن كان كل جزء منه بمفرده ناقصاً **وثانيهما**: من جهة إضافة الكمال إلى كل جزء جزء من أجزائه بإزالة النقصان عنه.

الثالثة: أن للملائكة جمعيات ثلاث وإن كانت لا تكفي لصلوح الخلافة. أما الجمعيات: فمن جهة حقيقة الحقائق السارية في كل جزئي وبكليتها، ومن جهة سريان الوجود المطلق المشتمل على كمالاته، ومن جهة الإمكان القابل كل صورة وحكم، وأما عدم الكفاية: فلأن للخلافة شروطاً أخرى عدمتها الملائكة:

الأول: ظهور هذه الجمعيات الثلاث بالفعل على سبيل العدل بلا غلبة بينها، ونشأتهم تعطي غلبة أحكام الوجوب والبساطة.

الثاني: التلبس بأحكام جميع المراتب الروحية والمثالية والحسية لإعطاء كل ذي حق حقه، وهم محصورون في مرتبة واحدة حتى قالوا: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ١٦٤﴾ [الصافات: الآية 164].

الثالث: الارتباط بحكم جميع أحكام الأسماء تعلقاً أو تخلقاً وليس لهم من

---

(1) رواه الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (13580) [12/ 430] ورواه ابن أبي عاصم في السنة، حديث رقم (517) [1/ 229] ورواه غيرهما.

التعلق بالتوَّاب والعفو والغفور وأمثال ذلك نصيب.

الرابع: أعظم شروط الخلافة هو العلم بجميع المراتب وبأهليها وحقوقهم وأحكامهم، لأن الخلافة توسط يقتضي الأخذ من المستخلِف وإعطاء المستخلَف عليهم، فمهما لم يعلمهم لم يعط الخلافة حقها، وليس للملائكة ذلك بالفعل، كما سنبين.

إذا تقررت هذه **فنقول**: لما أراد الحق تعالى تكميل آدم ومن شاء من خواص نبيه من كلتي الجهتين المذكورتين؛ بدأ بتكميل أجزائه، فخاطب الملائكة الذين هم أشرف أجزائه الكونية على سبيل المشورة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: الآية 30] حتى يظهر فيهم ما كان كامناً من النقصان الحاصل من وجوه الإمكان، وذلك ثماني عشرة خصلة ذميمية كامنة فيهم وهم غافلون عنها:

الأولى: طعنهم في آدم عليه السلام.

الثانية: رميهم ببهتان الهتك والسفك بدون مشاهدة.

الثالثة: قذف المحصن.

الرابعة: الشهادة عند الحاكم قبل الاستشهاد.

الخامسة: سوء ظن فيه.

السادسة: التفحص عن معانيه.

السابعة: إظهار ذلك بالقول.

الثامنة: كون ذلك عن استدلال عقلي بآلة الفعل، وهي الشهوة والغضب على فعل الفساد وسفك الدم.

التاسعة: الإعراض في ذلك عن الاستبصار في طلب اليقين.

العاشرة: اغتيابهم لآدم في حضرة الحق.

الحادية عشرة: حسدهم على فضيلته وصلاحيته للخلافة.

الثانية عشرة: حرصهم على جاه الخلافة.

الثالثة عشرة: ظنهم الغير المطابق أنهم يصلحون للخلافة؛ نظراً إلى الجمعيات الثلاث، فما أحقهم بأن يقال: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء.

الرابعة عشرة: الإعجاب بنفوسهم.

الخامسة عشرة: رؤية عملهم وطاعتهم.

السادسة عشرة: إضافة فعل التقديس إلى أنفسهم لا إلى حول ربهم وقوته وتوفيقه وعصمته.

السابعة عشرة: تعرضهم للاعتراض على ربهم.

الثامنة عشرة: تزكية أنفسهم بالنزاهة عن النقائص.

ولما ظهرت منهم هذه الخصال الذميمة الكامنة فيهم وكان إبليس حاملهم على ظهورها؛ أراد الحق تعالى تطهيرهم وتكميلهم بإزالة هذه النقائص عنهم، لكونهم أجزاء من أراد تكميله ليتوجهوا إلى إبراز صورته التي هي أتم مظاهر الكمال عن بينة وتعرض لقبول الطهارة عن كل النقائص، وكان توجههم إلى إيجاد سائر صور العالم من العرش إلى الفرش، ومن المولدات في ضمن التوجهات الأسمائية قبل إنشاء صورة آدم منصبغاً بانصباغ تلك الأحكام الكامنة فيهم، فلما حصلت لهم قابلية الطهارة عن ألواثها من هذا التنبيه، ظهر أثر حركة المحبة الأصلية لتحقيق كمال الاستجلاء، فتوجهوا في ضمن التوجهات الأسمائية من حيث أعيانهم ومن حيث مظاهرها المثالية والحسية الفلكية والكوكبية باتصالاتها وتشكلاتها المسعودة بعد تحققها في سلطنتها الدورية، إلى تسوية هذا المزاج الإنساني والصورة العنصرية الآدمية وبعد التطورات بالأطوار الأربعة الترابية ثم الطينية بورود الماء وظهور خصائصه فيه، ثم الحمأ المسنون باتصال الهواء ثم الصلصالية بظهور أثر النار.

فإذا تمت التسوية باستعمال إحدى يديه المقدسة المتعلقة بها ظهور حكمته، أنشأ النشأة الأخرى بيمينه المقدسة التي يتعلق بها ظهور آثار قدرته، فنفخ فيه من روحه الأعظم وهو توجه وجه ظهوره الكلي لتدبير هذا المزاج المسوى الكلي واستعمال الملائكة الذين هم كالقوى والأجزاء لهذه اليد اليمنى من غير قصد وحضور معين منهم وتوجه خاص مضاف إليهم، لذا قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: الآية 29] لا كما قال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبيَاء: الآية 91].

ولما تمت صورة آدم ومعناه وصار روحاً لنشأة جميع العالم ومجلًى كاملاً لظهور صورة الحق وجميع أسمائه الحسنى، أخذ الحق جل جلاله في تكميله وقدم على أجزائه تكميل صورة جمعيته بعلم الأسماء، لأن علم كنه الذات ممتنع كما قال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية 31] والأسماء على الحقيقة إنما هي تعينات نور الوجود، المتحققة بحكم المعاني والحقائق، مفيضاً كان أو مفاضاً،

والألفاظ أسماء الأسماء، فيتأكد قوله تعالى: ﴿كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية 31]، دخلت الأسماء اللفظية والرقمية في الأسماء المراد بها التعينات الوجودية مطلقاً، ولذا ذكرت بصيغة مختصة بالذوات العاقلة، كلفظة «هم» و«هؤلاء»، كأنه تعالى علّم آدم حقيقة ذات آدم وما اشتملت عليه حقيقته ووجوده من الأسماء والصفات والحقائق الحقية والخلقية الثابتة في المرتبة الثانية متمايزة لا الأسماء الذاتية الثابتة في الرتبة الأولى فإنها مسميات تلك الأسماء المتعلق بها وجود العالم، فعرف به نفسه وبها ربه وكملت ذاته من جهة جمعيته.

ثم شرع في تكميله من جهة أخص أجزائه الذين هم الملائكة، فعرض كل ما علم آدم مما اشتمل عليه ذاته حقاً وخلقاً على الملائكة، فقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٣١﴾ [البَقَرَة: الآية 31] أي: في ظن أهليتكم للخلافة، فأخبروني بأسماء ما في بواطنكم من الأحكام الإمكانية التي اقتضت فيكم ما أبديتم من العصبية والقدح وسائر النقائص السابقة، وبأسماء ما في ظواهركم من الوجود ما أفيضت منه في عوالمكم من ملكوت كل شيء، وبأسماء ما اشتملت عليه ذات آدم من خصائص حقية وخواص خلقية.

وذلك لأن هذا العلم من خصائص الخليفة الذي شرطه أن يكون على صورة مستخلفه، فحيث كانت الملائكة محصورين بحكم عالمهم ونشأتهم لم يهتدوا إلى ما خرج عنها؛ فاعترفوا بالعجز قائلين بلسان نشأتهم: «سبحانك من أن يعلم أحد إلا ما علمته»؛ إما بالفطرة أو بالتعليم الكسبي، ومن أن يعارض حكمك وحكمتك. فلما بان عجزهم عاد إلى تكميلهم بوساطة أصلهم وكلهم، فقال لآدم: «أنبئهم بأسماء المسميات الذين هم عين أسمائنا الذاتية والصفاتية والفعلية والحالية والمرتبية المفيضية والمفاضية»، فلما أنبأهم آدم بذلك علموا وكملوا به من جهة كلهم وكمل كلهم بكمالهم كمالاً آخر من جهة أجزائه.

وهذا دليل واضح على أن الملائكة لهم الزيادة والترقي، على خلاف ما زعمت الفلاسفة، ثم حقق قوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٣٠﴾ [البَقَرَة: الآية 30] بتكرار قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّىٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البَقَرَة: الآية 33] من الأسماء السارية آثارها فيهما بالإيجاد بحسب الآنات، وهي التي تخلّق وتحقق بها آدم عليه السلام، ﴿وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ﴾ من أحكام وجودكم، و﴿مَا

﴿تَكۡتُمُونَ﴾ [البقرة: الآية 33] من أحكام إمكانكم، فعلمتها جميعاً آدم وأودعتها في ظاهره وباطنه وقلبه وسره وسر سره بكمال قابليته وجمعه، فجعلته خليفتي في كمال معرفتي إياي وظهوري لنفسي بالكمال الذاتي والأسمائي جمعاً وتفصيلاً وتصرفي في ملكي وملكي؛ فانقادوا له وخضعوا خضوع الجزء للكل والفرع للأصل، ما عدا إبليس الذي لم يفهم ما قيل بحكم انحرافه وبُعده عن قبول الحق.

فإن نشأته نارية مقتضية لغاية الاستكبار ونهاية الترفع، فبين نشأتها ونشأة آدم التي في غاية التنزل والضعفة بون بَيِّن، فلذلك لم يؤثر فيه الحكمة ونور الهداية فلم ينقد لآدم، فأُخرج عن دائرته وبَعُد عن الكمال إلى الخذلان، إذ لم يقتصر على عدم الانقياد حتى بدأ بوصف اللجاج والاحتجاج بحجج وهمية لائقة بنشأته فقال: «نشأتي مع جمعها بين الروح والجسد أقدم وأرفع وألطف»، ولا حكمة في خضوع الأعلى للأدنى، فأبعد بحجته ولجاجته في مقابلة الأمر المطاع، ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية 34] أي الساترين الأمر والمتلبسين الحال على الملائكة قبل أن يؤمروا بسجود آدم حتى وافقوه ورضوا بالاستبعاد. فإن ملقي الشبهة بينهم والحامل لهم على ما قالوا كان إبليس، بدليل إعطاء نشأته ذلك دون نشأة الملائكة، لأن أحداً لا يظهر شيئاً إلا بما فيه من ذلك بالقوة أو الفعل، وليس في نشأتهم ما يقتضي الفساد والسفك حتى ينبعث منهم أثر ذلك ويغلب عليه خلاف فينكر. أعاذنا الله من الجهل المبعد والحسبان المشتت، ونفعنا بالعلم والتقوى إنه يسمع ويجيب، هذا كله مقتبس من كلام الفرغاني.

ثم نقول: فالأمر الوجودي الإلٰهي التكويني المشار إليه في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السَّجدَة: الآية 5] الآية، وفي قوله تعالى: ﴿يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾ [الطّلَاق: الآية 12] يتنزل في مراتب الاستيداع من حضرة حقيقة الحقائق؛ أي حضرة الوحدة الجامعة بين الأحدية والواحدية جمعاً أحدياً وهي حضرة الجمع والوجود نزولاً غيبياً لا حسياً، إذ لا إحساس حيث لا تعدد من مرتبة وسطية قطعية مركزية لوحدتها الحقيقية المستوية النسبة إلى حدود القيود ونهايات اللانهايات؛ كنسبة مركز الدائرة إلى محيطها بحركة غيبية معنوية استيداعية لا وجودية انتقالية، إذ لا وجود للغير، أسمائية لوقوعها في التعينات النورية، ذاتية، إذ لا اتصاف بالتعينات الأسمائية إلا للذوات.

ولا يتوهم منافاة بين هذين الوصفين، لأن نسبة الحركة إلى الأسماء باعتبار محلها المعنوي، وهو الصفات والمراتب، ونسبتها إلى الذات باعتبار المتصف وصاحب المرتبة وهو التجلي الأحدي، وينكشف حق الانكشاف بتصور ما سلف مراراً أن الحق سبحانه حين الحكم عليه بأحكام التعين أحدي غير متعين في نفسه، وذاته إحاطية، لأن جميع المراتب والاعتبارات والتعينات الأسمائية نسب ذاته الواحد الأحد، فيكون جامعاً لها، إلى المرتبة الثانية الإلٰهية التي النفس الرحماني فيها منعوت بالعماء، لكن من حيث التفصيل، كما هي المرتبة الإنسانية الكمالية من حيث الإجمال، والعماء قد ينعت به المرتبة وقد ينعت به النفس الرحماني من حيثها، والأول هو الموافق للفظ الحديث.

ثم إلى مرتبة القلمية[1] العقلية، وفيه جمع بين الإسمين في الاصطلاحين لمسمى واحد، ولم يذكر عالم التهيم هنا لعدم توسطه في نزول الأمر، إذ ليس هو من عالم التدوين والتسطير، أو لأنه من حيث عدم الواسطة بينه وبين موجده يكون في المرتبة القلمية، وإن حكم في التفسير بتقدمه باعتبار بساطة العلم فيهم، وهو العلم بموجدهم فقط.

ثم إلى مرتبة اللوحية النفسية لكونها تفصيل المرتبة القلمية.

وهكذا ينزل بالحركة الغيبية إلى مرتبة الطبيعة ثم إلى الجسم الكل الظاهر في العرش ثم إلى الكرسي، ثم إلى السماوات، إلى العناصر، إلى المولدات حتى يصل بالإنسان.

فإن قلت: كانت العناصر في ترتيب الإيجاد متقدمة على السماوات فكيف تأخرت في ترتيب نزول الأمر عنها؟

قلنا: لأن ترتيب نزول الأمر بعد استواء الوجود واستقراره وكون أجزاء العالم مفروغاً عنها، ليس بعينه ترتيب الإيجاد، فقد قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البَقَرَة: الآية 29] وقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فُصّلَت: الآية 11] الآية، نعم! دحى الأرض بعد تسوية السماوات كما قال تعالى: ﴿رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾﴾ [النّازعَات: الآية 28]. . . إلى أن قال: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النّازعَات: الآية 30] فالحاصل والله أعلم

(1) وفي نسخة [العلمية] بدل [القلمية].

أن العناصر مرتوقة، ولو متمايزة متناضدة في العنصر الأعظم مقدمة على المادة المرتوقة للسماوات، لأن الثانية دخان مرتفع من الأولى، والسماوات مقدمة على الأرض في حال فتق الرتق وبعده في نزول الأمر.

ثم نقول: فإذا انتهى الأمر إلى صورة الإنسان انعطف من صورته لأهل الكمال في حال الحياة بالعروج التحليلي والانسلاخ عن انصباغ المراتب الاستيداعية أو التطورات، إلى الحقيقة الكمالية المختصة به المسماة بحقيقة الحقائق، هكذا عروجاً على عكس الدروج دائرة تامة كاملة دائمة الحكم إلى حين انتهاء ما كتبه القلم من علم ربه في خلقه، ويقضي الله بعد ذلك وقبله ما شاء، ويحدث من شأنه ما يريد للكل بعد الموت إلى مراكز تعيناتها الأصلية ومبادئها الأولية وهي الحقيقة الجامعة والحضرة العلمية، فإن الخاتمة عين السابقة مطلقاً.

وقد أشار الشيخ قدس سره في «التفسير» إلى النزول في مراتب الاستيداع المسمى معراج التركيب الأول وارتقاء الانحدار بقوله: لا يزال الإنسان مباشراً في مراتب الاستيداع من حين إفراز الإرادة له من عرصة العلم باعتبار نسبة ظاهريته لا نسبة ثبوته وتسليمها إياه إلى القدرة، ثم تعينه في القلم الأعلى، ثم في المقام اللوحي، ثم في مرتبة الطبيعة، ثم في العرش، ثم في الكرسي، ثم في السماوات السبع، ثم في العناصر، ثم في المولدات الثلاث إلى حين استقراره بصفة صورة الجمع، مباشرة تابعة للمشيئة والعناية التابعتين للمحبة الذاتية بالإيجاب العلمي فمهتم به ومتساهل في حقه، كما نبه على الأمرين بقوله ﷺ في جنازة سعد: **«اهتز عرش الرحمٰن لموت سعد بن معاذ»**[1]. وقال في حق طائفة أخرى: **«لا يبالي الله بهم»**[2]. فأين من يهتز لموته عرش الرحمٰن ممن لا يبالي الله بهم؟ فكما هو الأمر آخراً، كذا هو أولاً، لأن الخاتمة عين السابقة. هذا لفظه.

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب من فضائل سعد بن معاذ رضي الله عنه، حديث رقم (2466)، [4/ 1915] ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الخبر المدحض قول. . .، حديث رقم (7031) [15/ 504] ورواه غيرهما.

(2) ونصه كاملاً: عن مرداس الأسلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يقبض الصالحون أسلافاً ويفنى الصالحون الأول فالأول حتى لا يبقى إلا مثل حثالة التمر والشعير لا يبالي الله بهم». رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر تمثيل المصطفى ﷺ من يبقى آخر الزمان. . .، حديث رقم (6852) [15/ 265] ورواه الطبراني في الأوسط، باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم (2677) [3/ 123] ورواه غيرهما.

وكما قال قدس سره أيضاً: وكم بين من باشر الحق تسويته وجمع له بين يديه المقدستين ثم نفخ فيه بنفسه من روحه نفخاً استلزم معرفة الأسماء كلها وسجود الملائكة وإجلاسه على مرتبة النيابة عنه في الكون، وبين من خلقه بيده الواحدة أو بواسطة ما شاء والذي ينفخ الملك فيه الروح بالإذن؟ كما ورد عنه عليه وآله السلام أنه قال: «**يجمع الله أحدكم في بطن أمه...**» الحديث[1]؟ لذلك قرع المستكبر المتأبي عن السجود ولعنه. وسيجيء توضيح أقسام من لم يؤهل للسلوك من المتمكنين في أسفل سافلين ومن أُهِّلَ له ولم يتم الدائرة ومن أتمها إن شاء الله تعالى.

وأما معراج التحليل لأهل الكمال في إتمام الدائرة، فأشار الشيخ قدس سره إلى طريقه مجملاً في تفسير الصراط المستقيم، رأينا أن ننقله شفقة على المطالعين المطلعين. قال قدس سره: لا شك أن لك مستنداً في وجودك وأنه أشرف منك، لأن له رتبة الفعل والغنى، فأشرف توجهاتك نحو مستندك من حيث الاحتظاء منه أن تقصده بقلبك الذي هو أشرف ما فيك؛ لأنه المتبوع لجملتك بتوجه مطلق جملي لا من حيث نسبه أو اعتبار معين علمي أو شهودي أو اعتقادي بصورة جمع أو فرق بنفي أو إثبات، كالتنزيه والتشبيه أو غيرهما، ما عدا النسبة الواحدة التي لا يصح توجه بدونها ولو في حق العارف المشاهد البالغ أقصى درجات المعرفة؛ وهي نسبة تعلقك به وتعلقه بك، أو قل: تعقلك له أو تعقله لك من حيث تعينه في علمك، إذ لا بد من اعتبار مبق للتعدد، وإلا فلا لسان ولا هداية.

ثم إن العارف قد يرى هذه النسبة بعين الحق لا من حيث نفسه وتعينه، فلا يقدح في تجريد التوحيد. وربما ذهل عنها لقوة سلطنة الشهود أو سطوة التجلي، لكنها باقية في نفس الأمر، فاجمع همك واخلص توجهك إليه من أصباغ الظنون

---

(1) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب ذكر الملائكة...، حديث رقم (3036) [3/ 1174] ورواه مسلم في صحيحه، في كتاب القدر، حديث رقم (2643) [4/ 2036] ورواه غيرهما. ولفظه عند البخاري: عن زيد بن وهب قال عبد الله: حدثنا رسول الله ﷺ، وهو الصادق المصدوق، قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات ويقال له: اكتب علمه ورزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلاّ ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة».

والعلوم والمشاهدات، وقابل حضرته بالإعراض في باطنك عن تعقل سائر الاعتبارات الوجودية والمرتبة الإلٰهية والكونية إعراض حر عن الانقهار بحكم شيء منها والتعشق به، ما عدا تلك النسبة المتعينة من حيث عينك لا من حيث عينه؛ فيكون متوجهاً إليه من حيث شرفه عليك وإحاطته بك توجهاً هيولاني الوصف؛ وهو أكمل مراتب علمه بنفسه وأولها، دون حصر في قيد أو إطلاق، أو جمع بينهما بقلب طاهر قابل لأعظم التجليات لتنفي وحدة توجهك سائر متعلقات علمك وإرادتك، فلا يتعين لك مراد إلا هذا التوجه الكلي، وإذا تعين لك أمر إلٰهي أو كوني كنت بحسبه من حيث هو لا من حيث أنت بحيث متى أعرضت عنه عدت إلى حالك الأول من الفراغ التام بالصفة الهيولانية كما هو الحق سبحانه، لأنه من حيث ما عدا ما استدعته استعدادات الأعيان وتعين بحسبها، باق على طلبيته الغيبية الذاتية، منزه عن التقيد باسم ورسم، وسل ربك أن تتحقق بذلك لتكون على صورته وظاهراً بصورته، فالمح ما أشرت إليه تعرف غاية الغايات وكيفية المشي على الصراط المستقيم الخصوصي المتصل بأعلى رتب النهايات حيث منبع السعادات ومشرع الأسماء الإلٰهية والصفات. تم كلامه.

الفصل الثاني

من باب كشف السر الكلي هو المسمى وصلاً
وهو في تعين المظاهر الكلية للحقائق الأصلية
والأسماء الإلٰهية، وينجر إلى بيان ما بين نور الشمس
ونور القمر وسائر الكواكب
وإلى ما بين حركة الشمس وغيرها من حركات الكواكب
من المناسبات المظهرية، وفيه أصول

الأصل الأول: في أن جميع الصور المدركة في العالم عقلية روحانية كانت أو مثالية، وخيالية أو حسية، هي صور الحقائق الأسمائية، والمراتب الإلٰهية والكونية، وصور لوازم الحقائق والمراتب من النسب المتفصلة إلى الصفات إن لم ينفك عنها ما دامت هي وإلى العوارض إن لزمتها بشرط أو شروط فيتوقف على ذلك، وهذه كالأحوال المتحولة وغيرها من الأحكام التي هي الآثار المترتبة، ولكون المراتب هي الحقائق الكلية المعتبر فيها لحوق لواحقها اللازمة أو العارضة كانت أخص من الحقائق. ولوضوح هذا الأصل مقدمات تنبيهية:

المقدمة الأولى: أن أصول العوالم وأعم عمومها في العقلية اللوح والقلم، وفي المثالية الطبيعة الكلية التي هي محل عالم المثال معتبرة في الهباء الذي هو محل كيفياتها؛ وفي الحسية الطبيعة الجزئية العنصرية، ففي الجوهرية العرش والكرسي والأفلاك والكواكب والشمس والقمر والعناصر المطلقة، وفي العرضية أنوار الكواكب وحركات الأفلاك.

قال الشيخ قدس سره في «فك الفص السليماني»: وبعالم الحس الذي أوله صورة العرش المحيط بجميع المحسوسات المحدد للجهات انتهى السير المعنوي الوجودي الصادر من غيب الهوية في مراتبه الكلية للظهور، لأن ما بعد العرش إنما هو تفصيل وتركيب، لهذا صدق سرّ الاستواء الرحماني عليه بمعنى التمامية في درجات السير المعنوي لتكميل مراتب ظهورات الوجود وبمعنى الاستيلاء الحكمي المنبث من العرش ومما فوقه في السماوات والأرض وما بينهما، ولم يزل الأمر يتدرج في السير حتى انتهى إلى النوع الإنساني فكان هدفاً لجميع القوى الطبيعية والسماوية والتوجهات الملكية والآثار الفلكية. تم كلامه.

المقدمة الثانية: إن المظهر كما يكون للأسماء مطلقاً، فقد يترتب المظهرية بحسب المراتب وينتهي إلى الإنسان وإلى أنهى دركات الجزئية الحسية ويبتديء من التعين الأول، فالمحسوسات مظاهر المثاليات والروحانيات، والأشباح مظاهر الأرواح ثم الأرواح مظاهر المعاني والحقائق، وهي مظاهر النسب الأسمائية والعلمية المشتمل على كلها تفصيل التعين الثاني ورتبة الواحدية، وهي مظهر التعين الأول والوحدة الحقيقية المطلقة الجامعة للواحدية والأحدية، وهو أول مظهر للغيب الإلٰهي المطلق، لذا سماه الشيخ قدس سره في «التفسير»: أول مراتب الشهادة نزولاً وتركيباً وآخرها عروجاً وتحليلاً.

المقدمة الثالثة: إن المظاهر الكلية للحقائق الكلية الأصلية والجزئية للجزئية، وبالجملة فالمظاهر حاكية للظواهر بما هي عليه، حتى قلنا: هي عينها ذاتاً وحقيقةً وغيرها بنسبة الظهور والتعين الرتبي.

قال الشيخ قدس سره في «فك الفص المحمدي»: اعلم أن كل نبي مظهر من مظاهر الحق تعالى، لكن من حيثية مخصوصة يتعين للحق من حيثها اسم من شأنه لا يستند ذلك الموجود إلى الحق إلا من تلك الحيثية، وهكذا شأن كل موجود، غير أن الأنبياء والأكابر مظاهر الأسماء الكلية التي نسبتها إلى أسماء بقية الموجودات

وعموم الناس نسبة الأجناس والأنواع إلى الأشخاص، بهذا حصل بين الأنبياء والأولياء تفاوت في الحيطة وإليه أشار ﷺ في حديث القيامة: **«أنه يجيء النبي ومعه الرهط والنبي ومعه رجلان، والنبي ومعه الواحد، والنبي وحده وليس معه أحد»**[1]، وقصارى أمر الأكابر من أهل الله أن ينتهي ارتباطهم بالحق صعداً إلى التعين الأول التالي للأحدية الذاتية الجامع للتعينات كلها، غير أن شأن نبينا ﷺ والكُمَّل من ورثته مع التعين الأول مخالف لشأن غيرهم من الأنبياء والأولياء وغيرهم، بأن هذا التعين ليس غايتهم من كل وجه في معرفة الحق واستنادهم إليه؛ بل هم متفردون بحال يخصهم لا يعرفه بعد الحق سواهم، ولا يذكره الكامل المُكمَّل إلا لمن اطلع على أنه لا بد أن يصير كاملاً تربية له. تم كلامه.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: صورة الوجود المطلق وحكمه من حيث هو محال أن يوجد، إذ لا تعلق ولا نسبة له من تلك الحيثية بشيء أصلاً ولا عمل إلا بحسب المقتضي، وكذا من حيث أحديته الذاتية، لأنها سلب الاعتبارات، فعدم التأثير من حيثها أولى.

فإن قلت: قد وصف الشيخ قُدِّس سرُّه في «النفحات» الحقيقة المطلقة للوجود، بما أنشده بقوله:

ووراء ذلك لا أشير لأنه	سرّ لسان النطق عنه أخرس
أمر به وله ومنه تعيّنت	أعياننا ووجوده المتلبس

ففيه: أن تعين الأعيان من المطلق، فالأعيان صوره وكذا وجوده المتلبس بأعياننا تعين منه.

قلت: نعم! لكن لا من حيث هو هو وما نفينا إلا ذلك، بل من الحيثية الثانية

---

(1) ونصه كاملاً: عن ابن عباس قال: خرج إلينا النبي ﷺ ذات يوم فقال: «عرضت علينا الأمم فجعل يمر بي النبي ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان والنبي وليس معه أحد والنبي معه الرهط، ورأيت سواداً كثيراً فرجوت أن تكون أمتي، فقيل: هذا موسى وقومه، وقيل: انظر، فرأيت سواداً كثيراً قد سد الأفق، فقيل: انظر هكذا وهكذا فرأيت سواداً كثيراً قد سد الأفق فقيل: هؤلاء أمتك ومع هؤلاء سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب، فتفرق الناس ولم يبين لهم رسول الله ﷺ. وتذاكر ذلك أصحابه فقالوا: أما نحن فولدنا في الشرك ولكن قد آمنا بالله ورسوله ولكن هم أبناؤها. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: هم الذين لا يَسْتَرْقُون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون. فقام عكاشة فقال: أنا منهم يا رسول الله، قال: نعم، ثم قام آخر فقال: أنا منهم يا رسول الله، فقال: سبقك بها عكاشة».

الآتية الاقترانية وهي قولنا: أما من حيث عروضه، أي اقترانه النزيه المقدس بما ظهر من الحقائق المستجنة فيه أزلاً والمستهلكة في رتبة الأحدية، فصورته وحكمه وأثره مطلق ظاهر النور الذي به الإدراك الحسي، والمناسبة ظاهرة، فكما يوجد الأشياء بالوجود وتعلقه وبه وجدان الشيء نفسه وغيره، كذلك يدرك بالنور وتعلقه وبه ظهور الشيء، وإلى هذه المناسبة الإشارة بوصف النور بما به الإدراك الحسي، وإنما وصفناه بالحسي دلالة على أن سببية النور للظهور بالغة حد النهاية حتى إلى أنهى مراتب الإدراك، وإلا فنورية الأرواح التي هي مظاهر الأسماء الإلٰهية كما سيجيء مندرجة تحت هذا الأصل. فقولنا: «وحكمه» بعد قولنا: «صورة الوجود المطلق»، يحتمل أن يكون مرفوعاً بياناً، لأن صورة الشيء أثره وحكمه الثابت به، وأن يكون مجروراً بياناً، لأن النور كما هو صورة الوجود المقترن، فتنويره صورة اقترانه المسمى بالموجودية التي هي حكم الوجود، أي حاله ونسبته، والتوجيه الأول هو هو.

وأما صورة نسبه المسماة بالأسماء الإلٰهية والصفات الربوبية: فالقلم الأعلى صورة صفة القدرة، لأن له مدخلاً في تعيين كل من بعده من عالم التسطير بإذن الخالق القدير وإجراء سنته عليه بدلالة حديث: **«اكتب ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة»**[1]، وعلى ما نفهم مما قال الشيخ قدس سره في «التفسير» وغيره في كتبهم: إن الكتابة كناية عن الإيجاد، فالكاتب هو الحق، والقلم السبب العادي، والرق المنشور هو التجلي الساري، والكتاب المسطور نقوش الكائنات، والحروف هي الحقائق المتبوعة إذا اعتبرت منفردة عن توابعها فإذا اعتبرت معها فكلمات، فمن حيث استعدادها الأصلي لقبول الوجود اسم، ومن حيث قبولها ذلك أثر الطلب الاستعدادي فعل، وجملة منها دالة على كمال كاتبها كإضافة الحياة أو العلم أو القدرة إليه آية، وجملة من الآيات اعتبر اجتماعها في مرتبة كلية أو جزئية من المراتب الأسمائية أو الكونية سورة، وجملة من السور المعتبر إحاطتها بجميع المراتب السابقة لكن مندرجة في الرتبة الثانية والبرزخية المضافة إليها كان كتاباً مبيناً، فمفصله العالم ومجمل صورته بالفعل آدم وجميع الخلفاء الكاملين وأولوا العزم من الرسل قبل بعث محمد ﷺ.

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

أما إذا أفاد ذلك الاجتماع المحيط أحدية جمع مضافة إلى حقيقة الحقائق داخلة فيها الرتبة الأولى والبرزخية الكبرى بحكم سرايتها في جميع المراتب بحيث لم يكن مشهوداً إلا لشاهد واحد ووارثه الحقيقي، كان ذلك قرآناً ومجمل صورته الأجمع صورة محمد ﷺ.

فالكتاب كتابان: فعلي وقولي، فالفعلي هذا الكتاب المبين، وقد ذُكِرَ والقولي: هو الكتاب الحكيم، أي المحكم ببيان ذلك الكتاب الفعلي المختصر.

واعلم أن ذلك الكتاب الحكيم متنوع حسب تنوع الحقائق المشتمل عليها البرزخية الثانية، فللتجلي الثاني من حيث كل واحد منها نزول، وله في نزوله مظهر كلي، ومن حيث مظهره ذلك دور سلطنة، وله أيضاً عروج من نزوله وفي عروجه ذلك مظهر كلي جمعي إنساني هو عين كل خليفة كامل ما عدا محمد ﷺ، وله فيه كتاب محكم ببيان كماله مبين له نقطة اعتداله في جميع أحواله وأحوال متابعيه وقومه وآله، كصحف الأنبياء غير نبينا محمد ﷺ.

وأما القرآن الحكيم فهو الجامع لأحكام تلك الحقائق والأسماء الكلية الأصلية، وهي الأئمة السبعة، أحدية جمع اعتدالي؛ النازل ذلك الكتاب على مظهر أحدي جمعي لتلك الأحدية الجمعية؛ وهو نبينا محمد ﷺ، وهو القرآن المحكم ببيان أكمليته والمترجم عن حاق برزخيته، واعتداله في جميع أقواله وأفعاله وأحواله من صورته الإجمالية لنفسه، والتفصيلية لمتابعيه وقومه، وإليه الإشارة بقول عائشة: **«كان خلقه القرآن»**[1]، إشارة عليم خبير مقتبسة من مشكاة ذلك البشير النذير.

فإن قلت: إذا أريد بكتابة القلم توسطه في الإيجاد، فما معنى قوله: اكتب ما كان، ولم يتقدم عليه كون في قول أو لم يتوسط المهيمة بحسب قول آخر؟

قلت: معناه والله أعلم ما في رواية أخرى، وهو: **«اكتب علمي في خلقي ما هو كائن إلى يوم القيامة»**[2]، فالمراد بما كان ما في الحضرة العلمية مما سيشم رائحة الوجود فعطف، وما سيكون إما من قبيل: أعجبني زيد وكرمه، أو من قبيل: إلى الملك القرم وابن الهمام.

---

(1) وتتمته: «يغضب لغضبه ويرضى لرضاه» رواه الطبراني في المعجم الأوسط، باب من اسمه إبراهيم 1، حديث رقم (72) [1/ 30] ورواه أحمد في المسند عن السيدة عائشة رضي الله عنهما، حديث رقم (24645) [6/ 91] ورواه غيرهما.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

هذا بيان كون القلم صورة النسب الأسمائية، وأما كونه مظهراً للاسم المدبر، فذلك كما مر من وجهه الثاني الناظر إلى تفصيل ما يأخذه مجملاً إلى اللوح المحفوظ، فإن التدبير إجماله التأثير بحيث يفيض منه تفصيله، وقد مر أيضاً أنه بهذا الوجه هو المراد بنفس محمد ﷺ في قوله: «والذي نفس محمد بيده»[1]، كما أنه بالوجه الأول وهو الوجه الآخذ عن الحق تعالى بلا واسطة عقله عليه وآله السلام، وبالوجه الثالث وهو وجه كونه منسوباً إلى مظهرية التجلي الأول في نفسه هو حقيقة الروح الأعظم المحمدي.

ويناسبه ما ذكره في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ أن معناه: يدبر الأمر بإظهاره في اللوح فينزل به الملك ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السَّجدَة: الآية 5]، أي في زمانٍ متطاول، إذ الزمان المذكور مدة كلا النزول والعروج على ما قيل: بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام، أو المراد يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٤٧﴾ [الحَجّ: الآية 47] فالتدبير إلى آخر الدنيا، والمراد بالعروج إليه العرض عليه، أو معناه: يدبر المأمور به من السماء بالوحي ثم لا يعرج إليه كما يرتضيه إلا في مدة متطاولة لقلة المخلص والعمل الخالص.

ثم نقول: واللوح المحفوظ مظهر الاسم المفصل، لأنه النفس الكل وكل نفس تحته رشح منه وشعاع من أشعته، فله تفصيل، كالتدبير برقائق تلك الجزئيات، فالعالم مملوء بتفاصيل تدبيرها، إما بصورته الكلية: وهي نفوس الكُمَّل غير نبينا محمد ﷺ، فإن نفسه الشريفة وجه تفصيل القلم كما مر، وإما بصورته الجزئية: كسائر النفوس المدبرة للجزئيات، إذ شأنه أن يكمل الكلي بصفة كليته والجزئي بصفة جزئيته، ومظهريته هذه كما مر إنما هي باعتبار الوجه الرابع من وجوهه الستة السالفة التي انتشأت منه الجهات الست للعالم، وسابعها جمعها؛ وهو وجه تنزله وظهوره بصور الموجودات المفصلة المثالية والحسية إلى أنهى دركات الجزئية لتحقيق كمال الجلاء والاستجلاء، وبهذا الاعتبار هو الكتاب المبين الفعلي السالف آنفاً، المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الأنعَام: الآية 59]، ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [النَّمل: الآية 1].

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

ثم نقول: وحقائق الطبيعة التي هي الحقيقة الحاكمة بالكيفيات الأربع لها اعتباران:

الأول: اعتبار أنها آثار توجهات الأرواح العالية بموجب أحكام السوابق من الأئمة الأربعة التي هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، كما مر، وهي بهذا الاعتبار مجتمع الأرواح المتمثلة بالصور المثالية ومحل لتعين عالم المثال بموجب تلك التوجهات التي من ثمراتها عمار السماوات من الملائكة من حيث أرواحهم، لا من حيث مظاهرهم.

الثاني: اعتبار ارتباطها بالأجسام من حيث توجهات الأرواح بمظاهرها المتعينة في عالم المثال والمنصبغة بحكمه والمثمرة في مرتبة الجسم الكل عالم الأجسام الحسية البسيطة كالعرش، فللطبيعة هنا درجة الأنوثة، ومرتبة المحلية إنما هي للجسم الكل، وفيما مر للطبيعة درجة المحلية ودرجة الأنوثة للنفس الكلية، والثمرة عالم المثال، وهي بهذا الاعتبار إذا نسبناها إلى الهباء المسمى بالهيولى الكل الذي جاورها في الحضرة العلمية، لأنه محل الكيفيات؛ مظاهر حقائق حضرة الألوهة وهي الأئمة الأربعة الجامعة التي تستند إليها تأثيرات الأسماء الإلٰهية في الأعيان الكونية، وإذا نسبناها إلى فتح حضرة الإمكان الجامعة لقابليات ماهيات الأعيان لاستناد الآثار الحاصلة في الأجسام إلى هذه الكيفيات صورة، وإن استندت إلى الأسماء الظاهرة فيها حقيقة؛ ومطلق الصورة الجسمية المتعينة بالعرش، أول المظاهر الشهادية للعماء الذي هو النفس الرحماني المتوقف ظهوره على اجتماع الحقائق الأسمائية الأصلية، وذلك بتوجه بعضها إلى بعض لسر الأمر الجامع بينهما وهو التجلي الأحدي المتوجه وبسر حال اقتضائه الأحدي في ذاته التي لا يتعدد إلا بحسب متعلقاته، وذلك الاقتضاء هو المكنى عنه بالحركة الغيبية الإرادية الذاتية الحبية.

ولسريان ألطافه الأحدية الكاملة من التجلي واقتضائه بلا انصباغ بحكم واسطة غالب الكثرة والتركيب؛ ظهر ذاته أحدياً أطلس لا انقسام فيه بالفعل، وشكله دورياً، لأنه أبسط الأشكال، وصورته من اللطافة بحيث لا يقبل الخرق والالتئام، ومن الاعتدال بحيث يستحق الدوام، وصار مجموع المظاهر الروحانية لأمهات صفات الألوهة التي هي أصول أركان العماء، ومظهر الحياة إسرافيل، ومظهر العلم جبرائيل، ومظهر الإرادة ميكائيل، ومظهر القدرة عزرائيل كما مر، حاملة لها اليوم

وموكلة لظهور أحكامها.

ويفهم منه أن كلاً من حقائق الطبيعة وكيفياتها مؤثرة، لا كما زعمت الفلاسفة: أن المؤثرة هي الحرارة والبرودة فقط، أما الرطوبة واليبوسة فمتأثرتان، وذلك لأنهما مظهران للإرادة والقدرة، وهما بحيث لا يتعين صفة القول والكلام الذي به التأثير إلا بمقارعتهما كما علم لكن قد سبق وجه ذلك في الجملة أن غلبة حكم الوحدة والإجمال على الحياة والعلم وغلبة أثر الكثرة والتفصيل على الإرادة والقدرة لتوقف تعينهما على التميز؛ كان الفعل منسوباً إلى مظهري الأولين من أركان الهباء، وجعل الانفعال منسوباً إلى مظهري القدرة والإرادة منها، وإن لم ينفصل كل عن كل في الطبيعة التي هي نتيجة امتزاجها.

ثم نقول: ولما كانت المظهرية تارة بالواسطة وأخرى لا بها، جاز أن يعتبر الأجسام مظاهر للأرواح والأسماء، لكن الأسماء إذا نسبت إلى مظاهر الأرواح يسمى أسرارها، لذا قلنا: روح العرش القلم الأعلى، لأنه مظهر القلم بتأثيره العام كما مر، ولوازمه من الإحاطة حسب الاقتضاء، ومن الوحدة والوجوب بالغير والدوام، وسر روح العرش الاسم الرحمٰن المستوي عليه بمعانيه السابقة، وذلك لأنه اسم الحق تعالى باعتبار الوجود العام المفاض منه، وهو المراد بقول الشيخ قدس سره: إنه اسم لصورة الوجود الإلٰهي من حيث ظهوره لنفسه، وهو الرحمة العامة المحيطة التي لا يفوتها موجود، ونسبته إلى العرش وروحه بمظهريته من حيث الإحاطة بالتأثير، وغير ذلك مما عددنا، لا من حيث نسبة الوجود إليه فقط.

ثم نقول: وروح الكرسي الكريم: النفس الكلية المسماة باللوح، لأن تعلق النفس إنما هو بالتدبير التفصيلي، وذلك لا يتصور إلا لما له تفصيل وكثرة من الأجسام، كالكرسي المشتمل بكواكبه التي لا تحصى جزئياتها وألف ومائة وواحد وعشرون كلياتها المرصودة على مظهريات الأسماء بحسبها والمشتمل ببروجه، إن اعتبرت أجناس صورها المتوهمة فيه على مظهريات الكلمتين المعتبرة كل منهما في الخبر والأحكام الخمسة التكليفية.

فإن قلت: قد مر أن البروج تعتبر في العرش أيضاً، أما باعتبار أن رتبة الأجسام البسيطة ثالثة نتائج النكاحات الخمسة: نكاح الأسماء، ونكاح الحقائق، ونكاح الأرواح. وأما باعتبار أن العرش أول مظهر لمجموع العوالم الثلاث التي هي: عالم المعاني، وعالم الأرواح، وعالم المثال. إذ عند اعتبار التثليث في

حقائق الطبيعة الأربعة يتعين اثني عشر قسماً في العرش، فهلا صح لذلك الاعتبار أن يكون العرش مظهراً للنفس؟

قلت: لأنها كثرة اعتبارية وهذه كثرة محققة الصور، فشتان ما بينهما، وسر روح الكرسي: الاسم الرحيم لإشعاره بخصوصية الوجود في كل موجود، فالمعتبر فيه جهة تفصيل الرحمة وكثرتها كما في الكرسي.

واعلم أن الرحمٰن الرحيم كما يعتبران إجمالاً وتفصيلاً أعني عموماً وخصوصاً في ذات الوجود، يعتبران في الصفات والكمالات، لهذا حمل الشيخ قدس سره ما في البسملة على الأول وما في الفاتحة على الثاني، ليتحقق الإفادة ويمحق الإعادة ويستوفي وجوه الإرادة. وهي هنا أيضاً يمكن حملها على الاعتبارين، لكن الأول أولى كما أخبرنا لأنه أشار الشيخ قدس سره ها هنا.

ثم نقول: وجميع الأفلاك صور المراتب والحضرات وكواكبها صور الأسماء الإلٰهية، لأن الأسماء مؤثرة حسب محلية المراتب، فبذلك ظهر في الكواكب بحسب محلية الأفلاك نضداً علواً وسفلاً، وحركتها سرعةً وبُطئاً، وفي الجملة بحسب الأوضاع الفلكية المشتملة على أنواع الاتصالات الكوكبية.

فإن قلت: المفهوم من هذا التقسيم أن ليست الأفلاك مظاهر الأسماء، وقد مر أن كل موجود يستند إلى الحق باسم معين من حيث خصوصية توجه الحق إليه بحسبه، فهو مظهر ذلك الاسم.

قلت: الأفلاك كذلك، لما قال الشيخ قدس سره في «فك الفص السليماني»: إن كل سماء محل حكم اسم من أسماء الحق واستناد تلك الأسماء إلى الحق تعالى من حيثية ذلك الاسم ومن مقام تعين الأمر الموحى به، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فُصِّلَت: الآية 12]. لكن قول الشيخ قدس سره في «المفتاح» مشعر بأن ذلك الاسم المدبر للفلك بعينه هو الاسم الذي مظهره الكوكب، والفلك كالعضو له مدخل في تعين الاسم الكوكب، كالجسم للإنسان، والمسألة بين الفلاسفة أيضاً مختلف فيها: أن لكل فلك وكوكب نفساً أو النفس للكواكب والفلك كالعضو لها؟

ثم نقول: الملائكة التي هي عمار السماوات أعني القوى الفلكية مما سبق في البروج والمنازل وتوابعهما صور أحكام الأسماء، لأنهم سدنة الكواكب ويتبعهم

تبعية أحكام الأسماء للأسماء، ثم العناصر صور الأسماء المختصة بالعماء، وهي أمهات أسماء الألوهة كالأربعة المذكورة لأن كيفياتها صور تلك الصفات كما مر، فمحل تلك الكيفيات وهي العناصر صورة الاسم المتعين من كل منها، كالعالم والحي والمريد والقادر.

فإن قلت: كيف تكون النار حياً وقادراً، والماء عالماً مريداً، والهواء مريداً حياً، والأرض قادراً عالماً؟

قلت: لأن كل شيء فيه كل شيء، لكن المغلوب خفي الحكم أو مستهلكه، وقد علم لذلك أن مختارنا مذهب الكمون والبروز، فالغالب في الحرارة التي هي أصل الحياة كالحرارة الغريزية والحرارات الأخر ممدها إذا لم يفرط، كما قيل: النار فاكهة الشتاء؛ ولذا بها كان التوسل القريب إلى التغذي في نضج الغذاء وطبخ الأشياء، أما دليل قدرتها: فقهرها وعلوها.

ثم الماء لبرودته تناسب برد اليقين الدافع لحرارات الشبه واضطرابات الشكوك، لذا عبر الماء بالعلم وصارت الأنهار الأربعة في الجنة مظاهر علوم الوهب التي أصفاها ومقدمها نهر الماء الغير الآسن، وتمثل العلم المختص بالفطرة والملة التي هي أصل الغذائية الروحانية باللبن بدليل قوله ﷺ: **«أصبت الفطرة»**[1]، وبحديث رؤيا النبي ﷺ: **«قدحاً من اللبن»**[2] وتأويله بالعلم. وأما إرادة الماء فميله إلى أن يصير جزء كل شيء حي بالفعل ويمد بتلك الجزئية حياته، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ۝٣٠﴾ [الأنبياء: الآية 30].

ثم الهواء أكثر ميلاً من الماء وإمداداً للحياة من النار، لكونه أنسب للحرارة اللطيفية الغريزية، حتى لو انقطع الهواء النفسي أدنى ساعة أفضى إلى هلاك

---

(1) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، باب شرب اللبن. . .، حديث رقم (5287) [5/ 2128] ونصه كاملاً: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «رفعت إلى السدرة فإذا أربعة أنهار نهران ظاهران ونهران باطنان، فأما الظاهران النيل والفرات، وأما الباطنان فنهران في الجنة فأتيت بثلاثة أقداح، قدح فيه لبن، وقدح فيه عسل، وقدح فيه خمر، فأخذت الذي فيه اللبن فشربت فقيل لي: أصبت الفطرة أنت وأمتك».

(2) رواه البخاري في صحيحه، باب فضل العلم، حديث رقم (82) [1/ 43] ونصه: عن حمزة بن عبد الله بن عمر: أن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «بينا أنا نائم أُتيت بقدح لبن فشربت حتى إني لأرى الري يخرج في أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب، قالوا: فما أوّلته يا رسول الله؟ قال: العلم».

الحيوان، بخلاف الماء والنار.

ثم الأرض، لا شك في قهرها بثقلها ويبوستها الذي هو دليل قدرتها، ولا ريب في أن تعيين المحسوس للعلوم الإحساسية بها.

ثم نقول: الشمس مظهر الألوهية لأنها ممدة بالاسم المحيي كما مر لمظاهر سائر الأسماء التي هي الكواكب في أنوارها وأوضاعها، كما سيجيء، ولجميع الموجودات الحسية كإمداد الألوهية لأسمائها ورقائقها.

والقمر له اعتباران: اعتبار صورته الحقيقية الكدرة المظلمة في ذاته، واعتبار استنارته بنور الشمس. فبالاعتبار الأول هو مظهر حقيقة العالم من حيث إمكانه المقتضي لظلمة عدميته في ذاته، وقابليته للوجود. وبالاعتبار الثاني: مظهر نفس العالم من حيث ظهوره بالوجود الفائض من الله تعالى، فالقمر جعله الله آية على حال الوجود من جهة أنه اشتمل على هذين السرين: **أحدهما**: أنه في ذاته، ومن حيث هو هو غني عن النور، لكنه قابل، **وثانيهما**: أنه من حيث تقابله بالشمس يستنير بحكمها، فهو نظير الوجود في غناه من حيث هو هو وعروضه لأعيان الممكنات بحكم الألوهة.

ويمكن أن يقال: المراد أن النور المستفاد من الشمس للقمر كالوجود من حيث غناه عن القمر من حيث هو هو، وعروضه له من حيث المقابلة والمسامتة بينهما بحكم الإمداد الأسمائي والتنوير الإحيائي. ولما نبهنا عليه من أن الحق سبحانه جعل القمر آية على سر الوجود باعتباري الغنى والتعلق؛ صح للقمر وثبت له عدة أحوال ظهر بها سر ارتباط الخليفة الكامل به، وذلك من وجوه:

الأول: جمعه بين الأمرين المتغايرين:

أما **أولاً**: فَبَيْنَ الظلمة الذاتية والنور العارض، حتى صار نوراً لعدم مخالطته الجسم لا ضياءً كما في الشمس أو بين ظلمة النصف الغير المقابل ونور النصف المقابل لها.

وأما **ثانياً**: فبين اللطف الحاصل بالاستنارة العارضة والكثافة الحاصلة بالظلمة الذاتية.

وأما **ثالثاً**: فبقبول النقص في الاستنارة والزيادة فيها في المرآتين المثبتتين على البعد والقرب من الشمس كما علم، فذلك نظير ما للكامل من قوله تارة: **«أنا بشر**

مثلكم وأنتم أعلم بأمور دنياكم»[1]، وقوله: ﴿وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ﴾ [الأحقاف: الآية 9] مع أنه كان على بصيرة من ربه. وقال: «**أيكم مثلي؟ أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني**»[2]، «**تنام عيني ولا ينام قلبي**»[3]، وأخبر عن طلائع المهدي عليه السلام وغير ذلك، وذلك لتردده بين ملاحظة رجوع التعددات إلى أحدية الذات وملاحظة ظهوره في تلك التعينات.

وسيجيء من كلام «النفحات»: أن كل شيء لا يخلو جمعاً وتفصيلاً عن التلبس بهذين الحكمين، فلا ينحصر الأمر في تعظيم ولا تحقير ولا ترك ولا تخيير ولا تعريف ولا تنكير، بل الكل ثمة وما ثمة كل. هذا كلامه.

وأيضاً: نظير ما للكامل المتروحن أن يظهر بصور مختلفة في آنٍ واحد وآنات متعددة، كما يروى عن أبي الفتح الموصلي المشهور بقضيب البان، من أنه يُرى في وقت واحد في أطراف الميدان مشغولاً في كل موضع بشغل آخر.

الثاني: ما صح له أن ينصبغ بسرعة الحركة، لما مر أن تنوّره وتنويره نظير قبول فيض الألوهية وإظهار أحكامها؛ وشأن ذلك أن يكون على أسرع ما يتصور من وجوه الوسع والإمكان، فكأن حركته أسرع الحركات، فذلك نظير ما للكامل المتروحن أن يقطع المسافة الطويلة في زمان قصير ظاهراً بخاصية الروح والسر واستتباعهما للجسد.

---

(1) جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا. . .، حديث رقم (2363) [4/ 1836] ونصه: عن عائشة وعن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصاً فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم». وروى الحديث غير مسلم.

(2) رواه ابن خزيمة في صحيحه، باب الدليل على أن الوصال منهي عنه. . .، حديث رقم (2071) [3/ 280] ونصه: عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ يواصل إلى السحر ففعل بعض أصحابه فنهاه فقال: يا رسول الله إنك تفعل ذلك! قال: لستم مثلي إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني». ورواه الطبراني في الأوسط، باب الوصال، حديث رقم (1783) [2/ 218] ورواه غيرهما.

(3) رواه البخاري في صحيحه، باب كان النبي ﷺ تنام عينه. . .، حديث رقم (3376) [3/ 1308] ورواه غيره. ونصه: عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن أنه سأل عائشة رضي الله عنها: كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ قالت: ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربع ركعات فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً لا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً، فقلت: يا رسول الله تنام قبل أن توتر؟ قال: «تنام عيني ولا ينام قلبي».

الثالث: إحاطته لذلك بقوى سائر الكواكب وحركاتها وخواصها وإيصاله الجميع المجتمع في روحانيته المسمى عندنا بإسماعيل، وعند الفلاسفة بالعقل الفعال، إلى ما تحته بالصورة من عالم العناصر والمولدات.

قال الشيخ قدس سره في «الفلك المحمدي»: وأما سر انشقاق القمر وظهوره بصورة تصرفه عليه وآله السلام فيه، فهو أن فلك القمر وإن كان أصغر الأفلاك من حيث الجرم، فإنه أجمعها من حيث الحكم، لأن فيه تجتمع قوى سائر السماوات وتوجهات الملائكة، ثم يتوزع منه على هذا العالم وأهله، لذا كانت سماء الخلافة، فظهر منه سر جمعية نبينا محمد ﷺ وختميته، لأنه لما كان آخر الرسل وأجمعهم تصرف في آخر الأفلاك وأجمعها للقوى. تم كلامه. وهذا نظير ما للكامل أن يتحقق بالأسماء الإلٰهية ويظهر منه آثار الجميع سوى ما هو من خصائص الحق جل جلاله.

الرابع: أنه لما علم أن نوره مستفاد من الشمس بالوجه المذكور، تحقق أن نوره من حيث أنه نور عين الشمس لا يتغير ولا يغايرها بمعنى صدقها عليه لصدق الحقيقة الجامعة على أفرادها من كل وجه، وإن لم يصدق الفرد عليها إلا من بعض الوجوه، فالقمر خليفة الشمس في ظلمة الليل، كما أن الشمس ونوره خليفة الحق في الليل الكوني والظلمة الإمكانية من جهة ما مر أن الشمس مظهر الألوهية من حيث إمدادها بالاسم المحيي لمظاهر الأسماء التي هي الكواكب أو جميع الموجودات المحسوسة، وهذا نظير أن الكامل خليفة الحق في تنوير العالمين بنور الهداية إلى مصالح الدارين في ليل الجهل وظلمة الغواية.

الخامس: أن كلاً من الشمس والقمر خليفة الآخر في وقت ما من جهته الخاصة كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ [الفُرقان: الآية 62] فهو نظير ما ورد في الشرع من استخلاف الخليفة الكامل مستخلفه أي الحق سبحانه أما كناية عنه بعبارة الوكالة، كما قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾﴾ [النِّساء: الآية 81]، وقوله: «**وأصلح لي شأني كله**»[1]، وإما تصريحاً بعبارة الاستخلاف كما قال عليه

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الدعاء والتكبير. . ، حديث رقم (2000) [1/ 730] ورواه غيره، ونصه: عن عثمان بن عبد الله بن موهب قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قال رسول الله ﷺ لفاطمة: «ما يمنعك أن تسمعي ما أوصيك به أن تقولي إذا أصبحت وإذا أمسيت: يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث، أصلح لي شأني كله ولا تكِلني إلى نفسي طرفة عين».

وآله السلام: **«اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والمال والولد»**[1]، ثم لليوم الجمع بين حكمي الليل والنهار من الخلافة والاستخلاف من الطرفين، فكذا للكامل الجامع بين مرتبة الخلافة بكماله ومرتبة الاستخلاف لغيبته في ذات ربه من غير انحصار فيهما.

السادس: أن بالنور الشمسي ظهرت الكيفيات الخفية في الجرم المظلم القمري، فكانت الشمس مظهرة للقمر من هذه الحيثية، أما من حيث إنه لولا الاقتران بين نورها وجرمه ما وصف النور الشمسي بالاختلاف والتغير، ولا أثر المد والجزر من الزيادة والنقصان، ولا بالنماء والذبول، وغير ذلك من آثار القمر، أي الظاهرة من الحق بسببية عادة إلٰهية، فهذا نظير ما للكامل وغيره من الوجود وتوابعه المظهر لهم والمنور لأوصافهم؛ وما للحق بسببهم من الأحكام المظهرية في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [مُحَمَّد: الآية 31]، و«**إن الله لا يمل حتى تملوا**»[2]، وقوله: **«مرضت فلم تعدني»**[3]، وقوله: «**إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده**»[3]، ومن الجمع بين الاعتبارين في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: الآية 17].

السابع: أن نور الشمس جامع بين أمرين مختلفين، كتبريد شيء بواسطة مظهرية القمر الليلي البارد وتسخين شيء آخر بذاته أو بواسطة ما يزيد تسخينه، كإضاءة موضع بمقابلة صورتها وانعكاس نورها إليه، وظلمة موضع آخر بواسطة انطباعه في القمر مع غيبة صورتها عنه، فهذا كهداية محمد ﷺ بلطف الحق تعالى وضلالة أبي جهل بخذلانه، كل منهما بواسطة الاستعداد الخاص المظهري، من كمال استعداد ذلك وقصور هذا، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البَقَرَة: الآية 286] فإن الكسب للقابل كما أن الخلق للفاعل، وقال عليه وآله السلام: **«الناس مجزيون بأعمالهم...»** الحديث[4]، وقال: **«الخير كله بيديك والشر ليس**

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب صوم شعبان، حديث رقم (1869) [2/ 695] ورواه مسلم في أبواب عدة منها: باب صيام النبي ﷺ...، حديث رقم (1156) [2/ 811] ورواه غيرهما.

(3) هذا الحديث سبق تخريجه.

(4) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (2792) [2/ 414].

إليك»[1]، وقولهم: كل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل. أما قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية 78] أي خلقاً لا كسباً، أو من حديث الفيض الأقدس النزيه القائل بلسان حاله: قَبِلَ مَن قَبِلَ لا لعِلّةٍ، ورَدَّ مَن ردَّ لا لعِلّةٍ.

فعلم من هذه الأسرار: أن القمر مظهر الشمس ومفصل جمل لأحكامه وخواصه المنطوية المندرجة في ذات الشمس؛ المتوقف ظهورها وتعددها على القوابل المختلفة الاستعداد، كالوجود الإلٰهي الممثل به بعينه[2]، فإنه من حيث إنه وجود محض لا يحاط به رؤية وعلماً كذات القمر، ومن حيث إنه وجود ظاهر في الممكنات بحسبها يعرف الحق بما يعرف من الوجوه المذكورة، ويعرف أيضاً صورة تعلق علمه بكل شيء على النحو الذي هو عليه لا يتغير أصلاً بتغير الزمان وغيره، أي من حيث هو علمه، وسر تعلق علمه بكل جزء وجزئي من الوجه التفصيلي، وسر قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمّد: الآية 31] أي من حيث المظاهر وغير ذلك من أحكام مرتبة المظهرية.

ثم نقول: وأما العناصر: فكما كانت من وجه مظاهر الأسماء المختصة

(1) جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه، باب الدعاء في صلاة الليل. . .، حديث رقم (771) [1/ 534]، ورواه أبو داود في سننه، باب يستفتح به الصلاة من الدعاء، حديث رقم (760) [1/ 201]، ورواه غيرهما، ونصه كاملاً: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة كبّر ثم قال: «وجّهت وجهي للذي فطر السماوات الأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين. اللهمّ أنت الملك لا إلٰه إلاّ أنت، أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعاً إنه لا يغفر الذنوب إلاّ أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلاّ أنت، واصرف عني سيِّئها لا يصرف سيِّئها إلاّ أنت، لبّيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت، أستغفرك وأتوب إليك». وإذا ركع قال: «اللهمّ لك ركعت، وبك آمنت، ولك أسلمت، خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظامي وعصبي». وإذا رفع قال: «سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ملء السماوات والأرض وملء ما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد». وإذا سجد قال: «اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك أسلمت، سجد وجهي للذي خلقه وصوّره فأحسن صورته وشق سمعه وبصره وتبارك الله أحسن الخالقين». وإذا سلّم من الصلاة قال: «اللهم اغفر لي ما قدّمت وما أخّرت وما أسررت وما أعلنت وما أسرفت وما أنت أعلم به مني أنت المقدم والمؤخر لا إلٰه إلاّ أنت».

(2) وفي نسخة [بعينه] بدل [تعينه].

بالعماء، من الأمهات الأربع لصفات الألوهية، كذلك هي مظاهر الطبيعة من وجه آخر، لكن لا مطلقاً إذ الطبيعة من حيث هي آثار توجهات الأرواح العالية النورانية محل تعين عالم المثال كما مر، بل من حيث ظهور حكمها في الأجسام، فإن ظهور حكم الطبيعة في الأجسام في العرش بنوع وفيما تحت اللوح المحفوظ الذي هو روح الكرسي بنوع آخر، وذلك لأن الطبيعة، كما مر في كلام الشيخ الجندي، هي القوة الفعالة للصورة الطبيعية، والطبيعة الكلية هي الحقيقة المؤثرة الفعالة للصور كلها في المادة العمائية وهي منها وفيها، والطبيعة ظاهرة الإلٰهية، والإلٰهية التي هي أحدية جمع الحقائق الفعلية الوجوبية باطنها وهويتها، والله هو الفاعل للأفعال كلها، فأول صورة وجدت في المادة العمائية الكونية طبيعة واحدة جامعة للقوى الفعالة والمواد المنفعلة في أحدية جمعها الذاتية وهي حقيقة الجسم الكلي المسمى بالدرة في الحديث على وجه. هذا كلامه.

فالطبيعة من حيث ظهور حكمها في الأجسام إذا اقتضت ظهور الحكم من حيث اجتماع الأرواح النورية، لا يولد إلا عالم المثال كما مر، وأما إذا اقتضت الظهور من حيث اجتماع الأرواح المثالية، كانت صورها كالعرش والكرسي، أو مع فلكين آخرين لغاية قربها من مرتبة الأرواح ثابتة على الدوام واللطافة كليتها لا يقبل الخرق والالتئام، وإن اقتضت ظهور حكمها من حيث اجتماع هذه البسائط كانت الصورة الحاصلة أنزل وأكثف منها وأدخل في الجزئية، وهي المرتبة العنصرية، إذ لا مرتبة بعدها إلا هي، وكان ظهور حكم الطبيعة في العرش ونحوه باعتبار، وفيما تحت الكرسي باعتبار آخر.

فإلى النوعين الأولين الإشارة بما قال في بحث النكاحات وبمرتبة الطبيعة من حيث ارتباطها وظهور حكمها في الأجسام، وذلك في الهباء الأول المسمى بالهيولى الكل تنتهي إحدى مراتب النكاح من وجه، ومن العرش إلى مقعر الفلك المكوكب الذي هو إحدى وجهي الأعراف الذي ينتهي جهنم ينتهي حكم النكاح الثاني من وجه، وذلك لأن مراده **بالنكاح الأول**: اجتماع الحقائق المولد لصور الأرواح نورية أو مثالية، **وبالنكاح الثاني**: اجتماع الأرواح المولد لصور الأجسام البسيطة وهي العرش والكرسي. وإنما قال: من وجه، لأن هذين النكاحين ثان وثالث، إن اعتبر

اجتماع الأسماء الذاتية لتوليد مطلق الصور الوجودية كما مر.

وإلى النوعين الأخيرين الإشارة بما قال الشيخ قدس سره أيضاً في «الفك العيسوي»: لما كان مقام جبرائيل بالسدرة المنتهى، وهي مقام برزخي متوسط بين عالم الطبيعة العنصرية وبين عالم الطبيعة الكلية الثابتة المختصة بعالم المثال، والعرش والكرسي وما اشتملوا عليه، كانت صورة جبرائيل التي جاء بها مشتملة على خواص ما فوق السدرة وما تحتها، فإحياء عيسى عليه السلام بغلبة السر الروحي المستجن فيه، وخلقه صورته من النسبة الحاصلة من الصورة الجبرائيلية، ومن علم أن جبرائيل عليه السلام هو روح طبيعة عالم العناصر وما ظهر عنها من السماوات السبعة والمولدات، علم أن عيسى عليه السلام من وجه هو صورة روحانية جبرائيل ومظهر مقامه البرزخي، كما أن مريم صورة الطبيعة العنصرية الكبرى. هذا كلامه.

فقولنا: وتحت مرتبة اللوح المحفوظ باعتبار، أي ما تحت مرتبة العرش والكرسي، أو الفلكين الآخرين معهما، فإن ذكرهما كذكر هذين.

ثم نقول: وكما أن ما تحت العناصر يشتمل في عالم الشهادة والأجسام من حيث صورتها الحاصلة بالتركيب على أربع مراتب: مرتبة المعدن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، كذلك أمر الوجود من حيث المعنى فوق العناصر من حيث حقائقها الأربع المعلومة المذكورة فيما سبق، يشتمل على أربع مراتب على عدد تلك الحقائق: مرتبة اللوح المحفوظ، والقلم الأعلى، والنفس الرحماني) أعني العماء (وغيب **الذات المنعوت** بحضرة أحدية الجمع والوجود وبمقام الجمع الأحدي الذي إليه يستند الألوهة ويعرف ذاتاً للألوهة، وإلى اسمه يعزى وينسب النفس فيما يسمى رحمانياً، كان معنى الرحمٰن ذو الرحمة العامة وهي الوجود العام، ولا شك أن حقيقة الحقائق السابقة على كلها المشار إليها بمقام الجمع الأحدي مترددة، أي سارية بالحركة الغيبية العلمية الإرادية المنبه على سرايتها من قبل في مراتبها الأربع الأسمائية الذاتية.

أما سرايتها: فلما ذكر أن الحقيقة الجامعة كالوجود المطلق، وحضرة الإمكان، كل منهما سار إلى كل موجود ممكن.

وأما المراتب الأربع الأسمائية الذاتية، فالمراد بها والله أعلم مراتب نكاحاتها بعد تفصيلها، فمعناه حينئذ: أنها مع جمعها للأسماء الذاتية الأربعة على أحديتها سارية أولاً في التعين الثاني، ومحصلة في مادة النفس الرحماني المسمى بالعماء بالتفصيل والتركيب للأسماء الإلٰهية الأصلية الأربعة التي هي أمهات أسماء الألوهة وظلالات الأسماء الذاتية.

الأول: عالم الأرواح الذي هو نتيجة النكاح الأول الكوني.

وثانياً: سارية في عالم الأرواح ومحصلة في المادة الهبائية بالتفصيل والتركيب للحقائق الأربعة الطبيعية الكلية عالم المثال، والعرش، والكرسي، الذي هو نتيجة النكاح الثاني الكوني.

وثالثاً: سارية في الأجسام البسيطة، ومحصلة فيها بالتفصيل والتركيب للعناصر الأربعة عالم الأجسام المركبة، كالسماوات والمولدات التي هي نتيجة النكاح الثالث الكوني.

ورابعاً: سارية في الأجسام المركبة، ومحصلة فيها بالتفصيل والتركيب للأخلاط الأربعة عالم الإنسان، المقصود الذي هو نتيجة النكاح الرابع الكوني، فمعنى سرايتها جمعها في كل مرتبة من المراتب الأربع مظاهر أسمائها الأربعة.

أو نقول: معناه: أن مقام الجمع الأحدي المتضمن للأسماء الذاتية الأربعة على أحديتها فيه لما سرى في التعين الثاني، ظهرت الأمهات الأربع لأسماء الألوهة التي هي أصول عالم الأرواح، وسرى في عالم الأرواح فظهر الحقائق الأربعة للطبيعة الكلية، وهي: صور الأسماء الإلٰهية، وأصول عالم المثال والبسائط، وسرى في عالم البسائط من العرش والكرسي فظهرت العناصر الأربعة التي هي أصول عالم الأجسام المركبة العنصرية من السماوات والمولدات، وسرى في الأجسام المركبة من السماوات والمولدات فظهرت الأخلاط الأربعة التي هي أصول الإنسان.

والحاصل من سراية الجمع الجامع بين الأربعة في أربعة مظاهر وعوالم ست عشر مرتبة بضرب الأربعة في الأربعة.

ثم إن الفردية لما كانت شرطاً في صحة الانتاج وتمامية صورته، تالحقائق الأسمائية الأصلية المفصلة في التعين الثاني في صورة مراتب أنفسها؛ لتحصل الفردية في تمام الصور، فكأنها لم تحصل في التعين الثاني، ولم يسر في الوجود، فبقي من الستة عشر اثنا عشر؛ كأنها هي الساري الحكم في الوجود، فتقدرت في العرش المحيط صورتها، وكانت اثني عشر برجاً أقساماً معقولة يحملها اليوم أربعة أملاك ينظر إليهم الحقائق الأربعة الأسمائية الإلٰهية المذكورة وينفذ بتلك الحملة آثار تلك الحقائق فيمن هو محل لها.

فظهر سر الستة عشر الساريءة الحكم في الوجود، الخافية على أكثر المدارك المحجوبة عن إدراك الحقائق لا سيما الإلٰهية فيظنون أن ليس كل ما يحويه العرش بحيث فيه كل شيء، فإذا جاء الموطن المجسد للمعاني المجردة في القوالب التناسبية وهو عالم المثال الذي فيه الحشر وسائر مواعيد النبوة، وقامت الحقائق الأسمائية الإلٰهية الحاملة للحملة صوراً كأرواحها ومظاهرها، ظهر حينئذ سر العرش الشامل وحكمه العام الكامل؛ وحملته الثمانية التي بهم تنفذ آثارها المنبه لك السر على مرتبة خالقها الذي له الحكم في الموجودات والعوالم كلها، لأنه إذا ظهر أن العرش بتلك الحيثية من نسبته العامة إلى كل ما يحويه بالحكم، فخالقه بالطريق الأولى تبارك الله رب العالمين.

وأما حملته[1] الأربعة اليوم: فقد مر أن الشيخ الكبير رضي الله عنه قال: إن الواحد على صورة إسرافيل، والثاني على صورة ميكائيل، والثالث على صورة جبرائيل، والرابع على صورة رضوان؛ وأنها صور مقاماتهم لنشآتهم. وفي «شرح الفرغاني» أن الرابع عزرائيل.

وأما الأربعة المضافة إليها يوم القيامة: فإلى إسرافيل آدم عليه السلام للصور، وإلى ميكائيل إبراهيم عليه السلام للأرزاق، وإلى جبرائيل محمد ﷺ للأرواح، وإلى رضوان مالك للوعد والوعيد، كذا نقله الشيخ الكبير رضي الله عنه عن ابن مسرة الجبلي، وقد مر غير مرة.

فتعرف بهذه الأصول عند التدبر نسبة كل صورة كلية إلى روحها، والاسم الرباني الذي هو له مظهر وهو سرها، وإن نسبة حقيقة الحقائق إلى الإنسان الكامل

---

(1) وفي نسخة [الحملة] بدل [حملته].

نسبة حقيقة كل موجود وهي كيفية تعينه في علم الله تعالى إلى صورته، وإنما وقع الاختصار على ذكر الشمس والقمر دون سائر الكواكب، لكلية سرهما وجلالة أحكام مظهريتهما.

الفصل الثالث
من فصول الباب هو تتمة شريفة
لبيان بقية أنواع المظاهر
ولها مقدمات ومقصود

فالمقدمات: منها: ما سلف أن استناد العالم إلى الحق سبحانه من حيث المرتبة المسماة ألوهة، وأن لها حقائق كلية هي جامعتها مسماة في اصطلاح أهل الظاهر: حياة، وعلماً، وإرادة، وقدرة، وعندنا هي مكنى بها عن الأسماء الذاتية الإلٰهية، فالألوهة مرتبة للذات المقدسة نسبتها إليها نسبة السلطنة إلى السلطان وغيرها، فالتميز بين المرتبة وصاحبها ظاهر لكن معقول، إذ المرتبة ليس لها في الخارج صورة زائدة على صورة صاحبها، ولكن يشهد أثرها ممن ظهر بها ما دام لها الحكم، بسببه وله بالمرتبة، ومتى انتهى حكمها بقي صاحبها كمن ليست له هي.

ومنها: أن الحق سبحانه من جهة أنه مسمى بالرحمٰن هو الوجود الواحد البحت.

ومنها: أن كونه نوراً صورة مطلق الوجود، وصور الموجودات كلها مظاهر الاعتبارات التي هي حقائق الأسماء الإلٰهية، وأن الذات من حيث هي جامعة للأسماء لا نسبة بينها وبين شيء ولا حكم أصلاً.

إذا عرفت هذه فاعلم أن أتم مظاهر النور في الموجودات الحسية الشمس، فحقيقة الصورة الشمسية النور لا حقيقة روحها أو سرها، إذ هي كما مر مظهر الألوهية ممدة لمظاهر الأسماء التي تحت حيطتها من حيثية النسبة المسماة بالمحيي.

فإن قلت: النور من حيث هو لا يقتضي الشكل كما في الأرواح النورية وغيرها.

قلنا: الشكل أمر عارض للنور لَحِقَهُ لموجبات لا تخفى مما سبق، فكون نورها مما يدرك كما يدرك به، لانقلابه ضياءً باختلاطه ظلمة الجسمية كما قال

تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً﴾ [يُونس: الآية 5] واستدارة شكله بتبعية شكل محله، لأنه شكل أحدي لا يعرض لما غلب فيه الوحدة وجهة البساطة إلا هو، كما قلنا في الأفلاك، وقوة ضيائه بحسب صفاء جوهره وقابليته للتنور بنور التجليات الأسمائية الملحة، ثم لنورها أنواع من الحركة كل منها مظهر لنوع من التوجه الإلٰهي الأسمائي وهي ستة: ثلاثة مختصة بها وثلاثة عامة، فالمختصة بصورتها: على أنها إما سريعة أو بطيئة، في الجملة إما مستمرة أو لا، والمستمرة إما تامة أو غير تامة، فالسريعة المستمرة التامة الحركات اليومية التابعة للدورة الكبرى العرشية، والبطيئة المستمرة الغير التامة قطعها في كل يوم جزءاً واحداً إلا دقيقة من ثلاثين جزءاً من برج وهي غير تامة، والمراد قطعها بالتخلف عن السريعة لا بالقهقرى، ولذا لم يصفها بالقهقرى كما وصفها في غير المستمرة.

ولما مر أن حركات الكواكب المستمرة كلها من المشرق إلى المغرب، ويستروح ذلك من قولنا: وهي غير تامة، وإلا فلا حاجة إلى ذلك، والحركة الثالثة الغير المستمرة حركتها بالقهقرى كطلوعها من مغربها على ما في التعريف الصحيح الإلٰهي النبوي.

وأما الحركات العامة الغير المختصة بصورتها: فهي أيضاً على أنها لا تخلو من السريعة أو البطيئة، ثلاثة أقسام: لأنها إما يدوم حكمها، فهي خاصة الإضافة إليها وعامة، أو لا يدوم حكمها، فالسريعة الخاصة الإضافة والدائم الحكم هي المضافة إلى نورها المنطبع في جرم القمر، أما الثانية العامة الإضافة الدائمة الحكم فمنها سريعة، وهي الحركة العرشية الشاملة سائر الأفلاك والكواكب. ومنها مختلفة في البطء، وهي ما يضاف إلى سائر الكواكب، والثالثة ما لا يدوم حكمها، وهي حركة رجوع الكواكب الخمسة الخنس المتحركة[1]، فإنها من بعض أحوال النور من حيث ظهوره في أجرامها، وهذا من قبيل انقسام العرض بانقسام محله.

فإن قلت: أنوار سائر الكواكب غير القمر ليست من نور الشمس، فكيف عد حركاتها من أقسامها؟

قلنا: في ذلك قولان، **أحدهما**: إن الكواكب بأسرها لا نور لها وإنما تستفيد النور من الشمس، **وثانيهما**: إن الكواكب لها نوعان من النور: مستفاد من الشمس

(1) وفي نسخة [المتحيرة].

وغير مستفاد منها، فبان أن النور الشمسي يضاف إليه أنواع من الحركة من وجوه سائر الكواكب.

إذا عرفت أقسام حركة الشمس، فاعلم أن الحركة المختصة بصورة الشمس الغير المستمرة كطلوعها من مغربها نظير احتجاب نور التجلي الرباني الذي به بقاء العالم، وحياته بعوده معنًى إلى المقام الجمع الأحدي الذاتي الغيبي[1]، وبذلك الاحتجاب فناء هذا العالم الذي يأتي بعده الحشر؛ ويسميه بعض الفضلاء: دولة الستر، والفترة[2] المقابلة لدولة العز والكشف؛ ولم يعلم سر ذلك لأنه مبني على القول بجمع أصباغ الكمالات الأسمائية، لا كالخفاء الإطلاقي الأول الذي كانت تلك الكمالات مستهلكة في أحديته. هذا ما عندي، والله أعلم بمراد الكُمَّل.

وأما حركة رجوع الخمسة الخنس فنظير رجوع أحكام أمهات أسماء الألوهية الأربعة المكنى عنها عند أهل الحجاب بالحياة والعلم والإرادة والقدرة مع خامس الأربعة الذي هو حكم المرتبة الجامعة لها إلى الذات المقدسة بستر، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123]، فيظهر حكم الحالة الحجابية بعود التجلي نحو العالم الذي يلحقه الفناء إلى حضرة غيب الذات، فإن تلك الحقائق الأربعة فروع لمقام الجمع الأحدي المكنى عنه أحياناً بـ: حضرة الذات وتبع لها.

واعلم أنّا إنما لم نتعرض لمظهرية الأقسام الأخر للحركات لظهور ذلك، مما مر، أن الحركة المستمرة أو الدائمة الحكم، إنما هي صورة التوجه الإلٰهي الأسمائي لإيجاد ما به ظهور كمالات الأسماء والحقائق؛ وتفاوتها مما سيلوح به أنه مبني على تفاوت قوة الأسماء التي مظاهرها تلك الكواكب وحيطتها وكثرة عدد رقائقها وتناسبها، معتبراً فيها تفاوت المراتب التي صورها ومظاهرها أفلاكها، فيفهم أن العرش والطبيعة الكلية لما كانتا مظهرين للإلٰهية الدائم الحكم، داما بدوامها وقويا بقوتها؛ بخلاف العنصريات من الفلكيات والمولدات.

وقد قلنا: لما كان العرش محل الاستواء الرحماني، ومستقر احتواء الوجود العام والمظهر الأول لتمامية الظهور، مثال مطلق حقيقة الألوهة، فأما قواها الأربعة الطبيعية الكلية التي لبروجه الإثني عشر، وهي الكيفيات المنسوبة إليها؛ وأرواح

(1) وفي نسخة [العيني] بدل [الغيبي].
(2) وفي نسخة [الفتوة] بدل [الفترة].

بروجه من الملائكة السالفة؛ مثل ونظائر لحقائق الألوهة وهي الأسماء الأربعة التي بها يتمكن الملائكة الحَمَلة من الحمل. بل تلك الأسماء الأربعة التي هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، حَمَلة للحملة الأربعة التي هي: إسرافيل، وميكائيل، وجبرائيل، وعزرائيل أو رضوان.

ثم نقول: وأما رقيقة إمداد الحق للعالم التي من حيثها وبها يصل من الحق سبحانه إلى الصورة العرشية المحيطة وما تحويه تلك الصورة، ما به بقاء الجميع، وبقاء أحكام قوى الصورة العرشية، وقوى محتوياتها؛ فمثال لنسبة التعلق الذاتي للحق بمرتبة الألوهة الذي قد يعبر عن ذلك التعلق بالتوجه الذاتي الأمري الأحدي، وذلك التعلق الذاتي لما عم حكمه حقائق الأسماء الأُوَل الأربعة المذكورة؛ ظهر للحركة القدسية بعدد حقائق تلك الأسماء أربع مراتب؛ لكل حقيقة مرتبة وإن لم يخل كل عن كل.

أولها: الحركة الغيبية التي بها حصل السريان الوجودي، أي التجلي الساري الذي هو النفس الرحماني والوجود العام، وذلك بالباعث الحبي من الحضرة الناطقة بـ: **«أحببت أن أعرف»**[1] وهو مقام الجمع الأحدي المسمى بالتعين الأول.

وثانيهما: حركة الأسماء والحقائق التي بها حصل القلم وسائر الأرواح العالية، وذلك من الحضرة العلمية الألوهية الفياضية.

وثالثها: حركة الأرواح النورية التي بها حصل عمار السماوات ونفوسها وملائكتها في المرتبة اللوحية النفسية بالصورة المثالية، وكلتا هاتين الحركتين من حضرة الجبروت إلى عالم الملكوت الأعلى والأسفل.

ورابعها: حركة الملكوت من حيث مظاهرها المثالية التي بها حصل عالم الحس والأجسام البسيطة التي أولها العرش، ففي العرش انتهت رتب الحركة القدسية الأسمائية التي للتوجه الذاتي الأمري الأحدي وتمت، ثم ظهر حكم الحركات الأربع وخفيت أصولها الأسمائية، وإنما خفيت لتحقيق سر الفردية التي يتوقف ظهور النتيجة على ذلك السر.

وعن هذا قلنا: إن لا أثر في ظاهر إلا لباطن فيه، ومنه يفهم أصل التربيع المتضمن للتثليث في البروج، حيث اشتملت على أربعة أقسام لأربع طبائع كل منها

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

ثلاثة: منقلب، وثابت، وذو جسدين أي جهتين كالحدود الثلاثة للقياس، واشتمل أحكامها على أربعة فصول لكل منها بداية ونهاية ووسط، وحقائقها على أربع كالعناصر الأربعة. ويفهم سر استواء حقائق الألوهة في العرش بتمام ظهور أحكامها من العرش، وسر خفاء الحقائق وظهور حكمها في صورة العرش وما حواه؛ لتتحقق الفردية الحاكية والمماثلة لأصل التوجه إلى ظهور الكمال الأسمائي؛ وإن الأثر لباطن الأسماء العلمية في ظاهر الأعيان الصورية الكونية؛ وسر الحمل العرشي والحملة، أن الحمل هو التوجه الأسمائي الإلٰهي الذي تم ظاهره في العرش، والحملة في المطلع نفس الأسماء الأربعة الإلٰهية، وفي الباطن صورها النورانية الملكية، وفي الظاهر القوى الطبيعية الكلية وليعمّم هذا الاعتبار فيما يحويه العرش.

الفصل الرابع من فصول الباب

خاتمة التتمة السابقة

وهي نكتة شريفة في أمر الدور، ولبيانه مقدمات ذكرها الشيخ قدس سره في تفسير قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية 4].

الأولى: أصل الزمان الاسم: الدهر، وهو نسبة معقولة كسائر النسب الأسمائية وهو من أمهات الأسماء وروحها، أي كلياتها.

الثانية: أن أحكامه في كل عالم بحسب التقديرات المفروضة المتعينة بأحوال الأعيان الممكنة في ذلك العالم وبأحكامها، وبحسب آثار الأسماء ومظاهرها السماوية والكوكبية، فاقتضى أن يكون محل نفوذ أحكام كل اسم ومعينات أحكامه أعياناً مخصوصة من الممكنات هي محل ربوبيته، فإذا انتهت أحكامه المختصة به من الوجه الذي يقتضي الانتهاء، كانت السلطنة لاسم آخر في أعيان أخر، ويبقى أحكام الاسم الأول إما خفية في حكم التبعية لمن له السلطنة، وإما أن يرتفع أحكامه بالكلية ويندرج هو في الغيب، أو في اسم آخر أتم حيطة منه. هكذا الأمر على الدوام في كل عالم ودار وموطن، ولهذا اختلفت الشرائع والإلقاءات والتجليات؛ ونسخ قهر بعضها بعضاً مع صحة الجميع وأحدية الأصل.

الثالثة: لا تكون السلطنة في كل مرتبة وموطن وجنس ونوع وعالم إلا لاسم واحد في مظهر واحد، والباقي في حكم التبعية، لأن السلطان لله وحده، والألوهة واحدة، وأمرها واحد، وإلى هذا يستند القائلون بالطوالع فيجعلون الحكم مضافاً

إلى أول ظاهر من الأفق حين الولادة أو الشروع في أمر أو الانتهاء إليه. وقد عرفت أن الحق سبحانه هو الأول والظاهر.

الرابعة: ما مر أن العرش والكرسي والأفلاك والكواكب مظاهر الحقائق والمراتب والأسماء الحاكمة ومعينات لأحكامها.

إذا عرفت هذا فنقول: عدد أدوار الكواكب والأفلاك وأنواعها التفصيلية من الكبرى والوسطى والعظمى والصغرى المعلومات المقادير في مداخل النجوم؛ هي على عدد رقائق الأسماء التي تلك الكواكب والأفلاك صورها ومظاهر مراتبها وعلى عدد أحكامها ونسب أحكامها وحيطتها وتوافقها وتناسبها فيما بينها وتباينها، فما هو الأتم حيطة يكون أكثر حكماً وأطول مدة.

قال في «التفسير»: فبالأدوار تظهر أحكامها الكلية المحيطة الشاملة، وبالآنات تظهر أحكامها الذاتية من حيث دلالتها أعني الأسماء على المسمى وعدم مغايرتها له، وما بينهما من الأيام والساعات والشهور والسنين تتعين باعتبار ما بينهما من الأحكام المتداخلة، وهذا كالأمر في الوحدة التي هي نعت الوجود البحت، وفي الكثرة التي هي من لوازم الإمكان، وفيما بينهما من الموجودات الناتجة عنهما، فانظر اندراج جميع الصور الفلكية في العرش الذي روحه القلم، وسره الألوهية، كما مر، وأنه كيف يتقدر بحركته السريعة الشاملة الأيام؟ وارقَ منه إلى الاسم الدهر من حيث دلالته على الذات وعدم المغايرة، حتى تعلم أن الزمان المتعين بالعرش صورته.

لذا روي قوله عليه وآله السلام: **«يا دهر يا ديهور يا ديهار»**، وقال ﷺ: **«لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله»**[1]، فاعتبر الآن الذي هو الزمن الغير المنقسم فإنه الموجود الحقيقي لاعتبار الصفة عين الموصوف، وما سواه معدوم فرض ماضياً أو مستقبلاً والموجود الآن، وللدور حكم الكثرة والإمكان، ولمعقولية الحركة التعلق الذي بين الوجود الحق وبين الأعيان، فبين الآن والدوران وبين الوجود والإمكان

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب النهي عن سب الدهر، حديث رقم (2246) [4/ 1763] ورواه النسائي في السنن الكبرى، قوله تعالى: وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا. . .، حديث رقم (11487) [6/ 457] ورواه غيرهما.

تظهر الألوان والأكوان وتتفصل أحكام الدهر والزمان، فمستند الأدوار: **«أكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة»**[1]، ومستند الآن: **«كان الله ولا شيء معه»**[2]، هذا كلامه.

ثم نقول: إذا عرفت ما ذكر تعرف سرّ العدد اليومي أنه بتبعية عدد رقائق الاسم المستوي على العرش، كالرحمٰن والمحيط والمدبر، وسر الأسبوع: أنه بتبعية الهيئة الجمعية الحاصلة من اندراج رقائق الأسماء المستوية على أفلاك الكواكب المتحيرة في رقائق الاسم المستوي على العرش، وسر الشهر: أنه بتبعية الهيئة الجمعية الأسمائية الحاصلة من اندراج رقيقة الدور الواحد القمري في الهيئة السابقة، فإن روحانية القمر، كما مر، محل اجتماع آثار تلك الأسماء ثم محل افتراقها إلى عالم العناصر والمولدات، وسر العام المضاف إلى ذلك كله: أنه بتبعية الهيئة الاجتماعية الاسمية الحاصلة من اندراج رقيقة الدور الواحد الشمسي، أو رقائق الأدوار القمرية بعدد البروج الإثني عشر في الهيئة التي قبيل هذا؛ وعلى هذا قياس أعوام سائر الكواكب والأدوار الأربعة المشار إليها، ويعرف أيضاً سر إحاطة العرش بصورته وحركته وروحه وسرّه، واندراج سائر الصور في صورته، والحركات في حركته، والأحكام في أحكام صورته؛ وأن الاسم الدهر روح الزمان، وأن الدور العرشي مظهر الزمان؛ لذلك اشتمل كأسمائه الأصلية والملائكة الحملة وحقائق طبيعته الكلية على أربع مراتب كلية: أيام وساعات ودرج ودقائق، أما اليوم فهو مدة واحدة من حيث إنها مستكملة للجمع بين مظهر الظهور والبطون.

وقال في «التفسير»: الليل مظهر الغيب المطلق الممحوة آيته، والنهار مظهر الشهادة المبصرة علاماته، وإنما نسب إلى الحق اليوم الشامل؛ لأن الأمرين له سبحانه، وفي العالم ما هو يقتضي قبول الحكمين.

وما عدا اليوم إن اعتبر متزائداً فهو تكرار في الأسبوع سبعة أيام وعلى هذا، وإن اعتبر متنازلاً فتجزئة وتفصيل حتى ينتهي القسمة إلى الآن الذي لا ينقسم، مع أنه أصل كل ما انقسم من الصور الزمانية، إذ بالآن تتقدر الدقائق، وبالدقائق يتقدر الدرج، وبالدرج تتقدر الساعات، وبالساعات يتقدر اليوم، وتم الأمر أي أمر الوجود تقديراً بهذا الحكم الرباعي وبالسر الجامع بينهما الذي هو الدهر، وكلما تمت هذه

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

المراتب الأربعة الزمانية عاد التكرار المثلي، لا العيني إذ المعدوم لا يعاد بعينه، وإلا لكان للزمان زمان فتداخلا، وكذا الحركتان والمسافتان أو انقطعت الحركة العرشية، والكل محال.

قال في الباب التاسع والخمسين من «الفتوحات»: اعلم أن نسبة الأزل إلى الله تعالى نسبة الزمان إلينا، ونسبة الأزل نعت سلبي لا عين له، فكذا الزمان نسبة متوهم الوجود، إذ لو كان موجوداً وكل موجود صح السؤال عنه بمتي، فيكون للزمان زمان، ولذا أطلقه الحق تعالى على نفسه بقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: الآية 40] و: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: الآية 4]، فلو كان وجودياً لكان قيداً له؛ فما صح إطلاقه عن التقييد به.

ثم إن الناس اختلفوا في معقوليته، فقال بعض الحكماء: مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك. وقال المتكلمون: هو مقارنة حادث بحادث يسأل عنه بمتى، والعرب تريد به الليل والنهار وهو مطلوبنا هاهنا، وقد أظهره وجود الحركة الكبرى، وما في الوجود العيني إلا وجود المتحرك، فالزمان أمر متوهم لا حقيقة له، وبهذا اليوم تقدر سائر الأيام من ألف سنة، وخمسين ألف سنة، وفي أيام الدجال يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كأسبوع، فقد يكون هذا لشدة الهول لكن رفع الإشكال بتمام الحديث في قول عائشة: «**فكيف يفعل في الصلاة في ذلك اليوم؟ فقال ﷺ: يقدر لها**»[1]، فلولا أن الأمر في حركات الأفلاك على ما هو عليه باق ما صح أن يقدر بالساعات المعلومة بآلاتها، بل يكون في أول خروج الدجال، تكثر الغيوم، وتتوالى بحيث يستوي في المرائي وجود الليل والنهار، وهو من الحوادث الغريبة في آخر الزمان، فالأيام كثيرة، أصغرها الزمن الفرد وعليه يخرج، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: الآية 29] لأن الشأن يحدث فيه ولا حد لأكبرها، وبينهما أيام متوسطة أولها اليوم المعلوم بأقسامه، والباقي يتقدر به، هذا كلامه.

ثم نقول: ومن هذا الذوق وهو أن عدد الأدوار بعدد رقائق الأسماء، يعرف أن اختلاف الأيام وتفاوتها كاليوم الذي نعده وهو الدورة الواحدة العرشية والأيام الإلهية التي هي كألف سنة مما نعده، كما قال: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: الآية 47] ومن خمسين ألف سنة وهي أيام ذي المعارج

---

(1) هذا الأثر لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

المذكورة في سورة المعارج، إنما هو من اختلاف حيطة حكم الاسم أو المرتبة التي ينضاف إليه اليوم، أو الحركة المعينة لذلك اليوم، فكل اسم من الأسماء الإلٰهية يستند إلى حكمه أو حكم مرتبته كوكب وفلك له دور مخصوص، فمدة الدورة الواحدة يوم واحد لذلك الاسم مثلاً ثمانية وعشرون يوماً مما نعده يوم واحد للاسم الذي يستند إليه روحانية القمر، وعلى هذا القياس.

ولإيضاح هذا الموضع بتمامه نقلنا ما قاله الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفتوحات» في الباب السابع في بدء الجسوم الإنسانية في قوله: اعلم، أيدك الله سبحانه، أنه لما مضى من عمر العالم الطبيعي المقيد بالزمان المحصور بالمكان إحدى وسبعون ألف سنة من السنين المعروفة في الدنيا، وهذه المدة أحد عشر يوماً من أيام هذا الاسم، ومن أيام ذي المعارج يوماً وخمسا يوم، وفي هذه الأيام يقع التفاصيل بخمسين ألف سنة وبألف سنة، فأصغر الأيام هي التي يعدها حركة الفلك المحيط، وذلك لحكمه على ما في جوفه من الأفلاك، إذ حركتها قسرية، ولكل فلك حركة طبيعية مع تلك القسرية في وقت واحد، ولكل حركة طبيعية في كل فلك يوم مخصوص بعد مقداره بأيام الفلك المحيط، فأصغر أيام الكواكب هو ثمانية وعشرون يوماً مما تعدون مقدار قطع حركة القمر، وكذا لكل كوكب يوم مقدر يتفاوت على قدر سرعة حركاتها أو أصغر أفلاكها، وانتهى أمر الإيجاد إلى خلق المولدات من الجماد والنبات والحيوان بانتهاء إحدى وسبعين ألف سنة مما نعد، لم يجعل سبحانه لشيء مما خلقه من أول موجود إلى آخر مولود وهو الحيوان بين يديه إلا للإنسان، وهو هذه النشأة البدنية، بل خلق كل ما سواه إما عن أمر إلٰهي، وهو أمر كن؛ وإما عن يد واحدة، وهو ما روي في الخبر: **«إن الله سبحانه خلق جنة عدنٍ بيده وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده، وخلق آدم بيديه»**[1].

ولما انتهى من حركات الفلك الأول، ومدته أربع وخمسون ألف سنة مما تعدون، خلق الله تعالى الدار الدنيا وجعل لها أمداً معلوماً ينتهي إليه وتنقضي صورتها إلى أن تبدل الأرض غير الأرض والسماوات.

ولما انقضى من مدة حركة هذا الفلك ثلاث وستون ألف سنة مما تعدون،

---

(1) روى نحوه الدارقطني في الصفات، حديث رقم (28) [1/ 26] وابن السري في الزهد لابن المبارك، باب صفة أهل الجنة، حديث رقم (43) [1/ 65] وروى نحوه غيرهما.

خلق الله تعالى الدار الآخرة، الجنة والنار، اللتين أعدهما لعباده السعداء والأشقياء، وكان بين خلق الدنيا وخلق الآخرة تسعة آلاف سنة مما تعدون، ولتأخر خلقها سميت: آخرة، والأولى: دنيا، ولم يجعل للآخرة منتهى؛ فلها البقاء الدائم؛ وجعل سقف الجنة هذا الفلك، وهو العرش. والقصد الثاني من الكل: وجود الإنسان، والقصد الأول: معرفة الحق وعبادته التي لها خلق العالم كلها، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمده. ولما وصل الوقت المعين في علمه لإيجاد هذه الخليفة بعد أن مضى من عمر الدنيا سبع عشرة ألف سنة، ومن عمر الآخرة الذي لا نهاية له في الدوام ثمان آلاف سنة، أمر الله تعالى بعض ملائكته أن يأتيه بقبضة من كل أجناس تربة الأرض كما في علم الحديث فأتاه بها وخمرها الله بيديه وجمع فيه الأضداد، وذلك في دولة السنبلة.

ثم الجسوم الإنسانية التي هي أربعة أنواع: جسم آدم، وجسم حواء، وجسم عيسى، وأجسام بني آدم. اختلفت في المبدأ مع الاجتماع في الصورة الإنسانية والروحانية، لئلا يتوهم الضعيف العقل أن القدرة الإلهية أو الحقائق لا تعطي هذه النشأة الإنسانية إلا عن سبب واحد، ليعلم أن الله على كل شيء قدير، وقد جمع الله تعالى الأربعة في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ﴾ [الحُجرَات: الآية 13] يريد حواء﴿وَأُنثَىٰ﴾ [الحُجرَات: الآية 13] يريد عيسى، ومن مجموع الذكر والأنثى يريد بني آدم بطريق النكاح والتوالد، فهذه الآية من جوامع الكلم. فليس ذلك لذات السبب، بل راجع إلى فاعل مختار يفعل ما يشاء كيف يشاء من غير تحجير، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية 14].

وقال رضي الله عنه في الباب الستين من «الفتوحات»: لما انتهى الحكم إلى السنبلة ظهرت النشأة الإنسانية بتقدير العزيز العليم، فأنشأ الله الإنسان من حيث جسمه خلقاً سوياً وجعل له من الولاية في العالم العنصري سبعة آلاف سنة، وينتقل الحكم إلى الميزان وهو زمان القيامة، وفيه يضع الله الموازين القسط ليوم القيامة، فلا تظلم نفس شيئاً، لأن القيامة محل سلطان الميزان.

ولما كان للعذراء السبعة من الأعداد، كانت له السبعة والسبعون والسبعمائة في تضاعيف الأجور وضرب الأمثال في الصدقات، فقال تعالى: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ [البَقَرَة: الآية 261] ويدخل الناس الجنة والنار في أول الحادية عشرة درجة من الجوزاء، ويستقر كل طائفة في دارها، ولا يبقى في النار من يخرج

بشفاعة أو عناية إلٰهية؛ ويذبح الموت بين الجنة والنار، وبالأمر الإلٰهي الذي أودع الله في حركات الفلك الأقصى يقع التكوين في الجنة بحسب ما تعطيه نشأة الدار الآخرة، فإن الحكم أبداً في القوابل، فإن الحركة واحدة وآثارها تختلف بحسب القوابل، وكذا حكم أهل النار بحسب ما أودع الله في حركات الفلك الأقصى وفي الكواكب الثابتة، وفي سباحة الدراري[1] السبعة المطموسة الأنوار، فهي كواكب ليست بثواقب، والحكم في النار خلاف الحكم في الجنة، بل يقرب من حكم الدنيا، فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، لذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ⑬﴾ [الأعلى: الآية 13]. هذا كلامه.

فأقول: المفهوم منه أنّا لما أسلفنا فيما نقلنا عن «عقلة المستوفز»: إن أول حركة العرش بالزمان بمَلَك الميزان وبيده مفتاح خلق التغيرات والزمان الذي خلق الله في السماوات والأرض؛ علم أن ابتداء عمر العالم منه، وحين عين في ذلك النقل مدة تولية كل ملك من ملائكة البروج، فإذا حسبنا تلك المدد من أول برج الميزان إلى أول برج السرطان الذي حكم فيه أن مفتاح خلق الدنيا بيده؛ بلغت أربعاً وخمسين ألف سنة، كما عينه الشيخ قدس سره هنا، وإذا ضم إليها مدة السرطان التي فيها خلق الدنيا، وهي تسعة آلاف سنة؛ بلغت إلى أول الأسد الذي حكم فيه أن مفتاح خلق الآخرة بيده ثلاثاً وستين ألف سنة كما عينه، وإذا ضم إليها مدة التي خلق فيها الآخرة، وهي ثمانية آلاف إلى أول السنبلة التي حكم فيها بأن لها اختصاصاً بالأجسام الإنسانية.

فإن قال هاهنا: إن النشأة الإنسانية وقعت فيها بلغت المدد السالفة إحدى وسبعين ألف سنة كما عيّنه؛ وبلغ من عمر الدنيا إلى بدء الإنسان سبع عشرة ألف سنة كما عينه، وحين تمت ولاية الإنسان بتمام مدة حكم ملك السنبلة وهي سبعة

(1) الدراري: قال ابن حيان الأندلسي في تفسير البحر المحيط (الخُنَّس)، قال الجمهور: الدراري السبعة: الشمس، والقمر، وزحل، وعطارد، والمريخ، والزهرة، والمشتري. وقال: على الخمسة دون الشمس والقمر تجري الخمسة مع الشمس والقمر، وترجع حتى تختفي مع ضوء الشمس. قاله الزمخشري. وقال ابن عطية: تخنس في جريها التي يتعهد فيها ترى العين، وهي جوار في السماء، وهي تكنس في أبراجها، أي: تستتر. وقال علي أيضاً والحسن وقتادة: هي النجوم كلها لأنها تخنس وتكنس بالنهار حين تختفي. وقال الزمخشري: أي تخنس بالنهار وتكنس بالليل، أي: تطلع في أماكنها كالوحش في كنسها. انتهى. (تفسير البحر المحيط لابن حيان الأندلسي، سورة التكوير).

آلاف سنة وابتدأ من الميزان حكم القيامة وانتهى أمر الحشر والنشر حتى استقر أهل الدارين في منزلهما إلى بعض برج الجوزاء؛ كانت مدة ما بينهما بذلك الحساب خمسين ألف سنة، وهو يوم ذي المعارج.

وسرّه والله أعلم أن يوم القيامة يوم تجسد النسب والأعمال والأحوال، ولا شك أن في كل ألف سنة من مدة خلق الإنسان في الدنيا، التي هي سبعة آلاف سنة، حكماً لكل من الأئمة السبعة الأسمائية التي بسريان حكمها وفنون تجليها يؤثر في الأرواح والطبائع التي في الكواكب السبعة وغيرها، فرقائق السبعة الأسماء في كل من السبعة الآلاف تصورت بألف سنة، فبلغت من ضرب السبع في السبع تسعة وأربعين على عدد أولي العزم السبعة من الرسل والخلفاء السبعة لكل منهم كما سيجيء، وإذا تصورت جمعية الكل بيوم خاتم بلغت خمسين ألف سنة، ولما كان عده مدة جمعية الأحكام المنسوبة إلى كل اسم من الأسماء الإلٰهية يوماً كان كل ألف سنة باعتبار نسبتها إلى كل اسم مرب يوماً، لأنه مجموع مدة تربيته بتلك الرقيقة، لذا صار يوم الرب ألف سنة كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحج: الآية 47] هذا مبلغ فهمي، والله أعلم.

وحين تم هنا ذكر المظاهر الكلية التي ذكرها الشيخ قدس سره في «المفتاح»، رأينا أن نذكر من بعض المظاهر التي ذكرها في سائر كتبه، لإفادتها قواعد مهمة وإزاحتها معاقد مدلهمة:

قال قدس سره في أول «الفكوك»: كل مسمى بكلمة مظهر وحصة من الحقيقة الإنسانية الكمالية، وللجامعين لحصصها ثلاث مراتب:

الأولى: جامع الغالب في جمعيته أحكام ظاهر الإنسانية، وهو مظهر أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان، لكن بحسب الإمكان.

الثانية: جامع الغالب على جمعيته أحكام باطنها، وهو مظهر أحكام الإمكان في حضرة الوجوب، لكن بحسب الوجوب.

الثالثة: جامع بين الظهور والبطون في درجة اعتدالهما، وله المقام البرزخي والنقطة الوسطية التي بها يتعين الطرفان والظهور بكل منهما، وثمة من لا رتبة له على التعيين، كالذات من حيث إطلاقها منه، وبه يتعين الطرفان والوسط الجامع ولا يتقيد بمرتبة ونسبة واسم ووصف، ولا ينتفي عنه شيء منها أيضاً، وفيه تستهلك المراتب وأربابها، كما به تظهر.

وقال: **الأفلاك** مظهر العقول والنفوس من حيث الإحاطة، ودورها مظهر

توجههما، ولذا تفاوتهما بكثرة الوسائط وقلتها الموجبة لكثرة أحكام الإمكان، وقلتها أثر في تفاوت الأفلاك شرفاً وإحاطة، فأقربها نسبة إلى أشرف العقول أتمها إحاطة، وبالعكس.

وقال: **الخليل** عليه السلام أول مظهر للتخلق بالصفات الألوهية الثبوتية، لذا كان أول من يكسى يوم القيامة، وهو مظهر ظاهر البرزخية الأولى الذي هو البرزخية الثانية، وكلماته التي أتمهن مظاهر أحكام الوجوب في مرتبة إمكانه، لذا أعقبت بالإمامة على الناس.

وقال قدس سره: صورة العالم بل صورة كل شيء مظهر الاسم الظاهر، وروحه مظهر الاسم الباطن من وجه، ونسبة عالم المثال إلى صورة العالم نسبة خيال الإنسان وذهنه إلى صورته.

وقال: **الخليل** عليه السلام من وجه مظهر العقل الأول الذي هو أول الأسباب الوجودية، والشرط في إقامة بيت الوجود المتأسس على مرتبة الإمكان.

وإسماعيل عليه السلام مظهر النفس الكلية التي هي اللوح من حيث إنه محل الكتابة الإيجادية، ولذا كان معاوناً له في إقامة البيت.

ويعقوب نظير الفلك الأول المسمى بالعرش، لذا تعينت له معقولية البروج الإثني عشر ولداً.

وهاجر مظهر اللوح القابل من وجه ومملوكة، لأن اللوح محكوم للقلم بتمليك الحق إياه ومحل تصرفه بالتأثير.

وماء زمزم الذي هو أول ماء تعين عند محل الكعبة مظهر العلم الذي هو أول لازم لذات الحق من حيث امتيازه النسبي، لذا قال ﷺ: **«ماء زمزم لما شرب له»**[1]، لأن أكثر علوم الناس ظنون ليست علوماً محققة، وقد قال تعالى: **«أنا عند ظن عبدي بي، فليظن بي ما شاء»**[2]. وأما قوله عليه وآله السلام: **«طعام طعم وشفاء سقم»**[3] فهو في حق من اطلع على سر القدر وتحقق بمعرفة تبعية العلم

---

(1) جزء من حديث رواه الحاكم في المستدرك، أول كتاب المناسك، حديث رقم (1739) [1/ 646] ورواه ابن ماجه في سننه، باب الشرب من زمزم، حديث رقم (3062) [2/ 1018] ورواه غيرهما.

(2) رواه الطبراني في الكبير، حديث رقم (210) [22/ 87] ورواه أحمد في المسند، برقم (16059) [3/ 491] ورواه غيرهما.

(3) رواه الطبراني في المعجم، برقم (295) [1/ 186]، ورواه البزار في المسند، برقم (3929) [9/ 361] وروى نحوه غيرهما.

للمعلوم وأنه واجب الوقوع؛ فيفرح بوقوع الملائم ويريح نفسه من انتظار ما يعلم أنه لم يقدر وقوعه ولا يحزن من الواقع.

والكعبة التي هي أول بيت وُضِعَ للناس مظهر لحقيقة العالم، القابلة للإيجاد الأول من حيث صفة الاقتدار التي العقل الأول صورتها.

والأرض صورة حضرة الجمع ومحل الخلافة والكعبة مركزه، لذا جاء **«أن الأرض دحيت من تحت الكعبة»**[1].

هذا بلسان الباطن، وأما بلسان المطلع: فالكعبة بيت صفة الربوبية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾﴾ [قُرَيش: الآية 3] لذا صار مقام نفس بانيه الخليل عليه السلام السماء السابعة، وأخبر النبي ﷺ أنه مسند ظهره إلى البيت المعمور، وأنه للبيت بابان، وأنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك من باب ويخرجون من باب آخر لا يعودون إليه أبداً.

فنظير البيت المعمور من الإنسان قلبه، والملائكة أنفاسه، يدخلونه لعبودية القلب الحقيقي وترويح مظهره الذي هو القلب الصنوبري، فالبيت المعمور محل نظر الحق ومستوى الاسم الرب.

وقال قدس سره: نوح عليه السلام مظهر صفة التنزيه، لأنه عليه السلام أول المرسلين، وأول أحكام الرسالة مطالبة الرسول للأمة بتوحيد الحق وتنزيهه عن الشريك والمثل والمنازع، ونوح أول مطالب للخلق بذلك، لذا غلب عليه حال الغيرة والغضب على قومه حتى دعا عليهم بالهلاك، كغيرة الملائكة المسبحة في حق آدم حيث ذموه ووصفوه بالنقائص.

وقال قدس سره: كل نبي وولي، ما عدا الكُمّل، فإنه مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم، والأسماء الإلهية الخصيصة بها، وأرواحها الذين هم الملأ الأعلى على اختلاف مراتبهم، ولذا نسب عليه وآله السلام رؤية الأنبياء ليلة المعراج إلى السماء مع عدم تحيز أرواحهم؛ تنبيهاً على قوة نسبهم من حيث مراتبهم ومراتب أممهم وعلومهم وأحوالهم إلى تلك السماء، لما كانت أحوالهم هنا صور أحكام مراتب تلك السماوات.

وقال قدس سره في شرح حديث ابن عباس: أنه قال ﷺ: **«أتاني الليلة آتٍ**

---

(1) أورده السيوطي في الدر المنثور [8/ 412] وعزاه إلى عبد بن حميد عن عطاء قال: بلغني أن الأرض دحيت دحياً من تحت الكعبة.

من ربي فقال: صلِّ في هذا الوادي المبارك وقل: عمرة في حجّة»[1] الحديث. هذا التجلي من حضرة الاسم الرب وعنها يصدر التشريع والتكليف، ومقامه برزخي بين السماء السابعة والكرسي، متوسط بين المقام الجبرائيلي والميكائيلي، فمعقولية مرتبة الاسم الرب في الوسط، بين ما يقبل الكون والفساد من الصور الطبيعية كالسماوات وما تحتها وبين ما ليس كذلك، وإن لم يخل عن الطبيعة الكلية.

والأعراف المسمى بالسور، وهو نفس الكرسي، مظهر هذا البرزخ الذي هو مقام الاسم الرب، وتعينه وعالم النوم، وعالم البرزخ، والصور المرئية فيه مظاهر للحقائق المجردة وحجب عليها، والصورة الإنسانية نسخة متحصلة من الحضرة الإلٰهية المشتملة على جميع الأسماء والصفات، ومن مرتبة الإمكان المشتملة على جميع الممكنات، وشريعة محمد ﷺ صورة جميع الشرائع، فتناسب صورة الربوبية المشرعة تماماً.

والسرير مثال مظهر الحضرة ومرتبتها.

والتاج مظهر شرف سلطنة هذه الربوبية.

والنعلان مظهر أوامره ونواهيه.

والظهر بين الكتفين مظهر عالم الغيب والتأثير من قبله.

والأنامل مظاهر حقائق أمهات الأسماء التي هي المفاتيح الغيبية للأحكام المشروعة، وهي الحضرات الخمس المبتنى عليها أركان الإسلام والإيمان والأحكام التكليفية والصلوات الخمس، وفوقها المفاتيح الثواني التي يتوقف عليها الإيجاد، وهي الأسماء الألوهية الخمسة التي هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والقول. والمفاتيح الأُوَل هي مفاتيح غيب الذات، وهي أسماء الحق من حيث ذاته التي لا يعرفها إلا الكُمّل.

واليد مظهر القدرة، فالمقبوض بالقبضة المسماة بالشمال عالم العناصر، ونشأة الإنسان العنصرية وما هو خارج عنها أعني روحانيته ومظاهره في باقي العالم

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب ذات عرق لأهل العراق، حديث رقم (1461) [2/ 556] ورواه ابن خزيمة، باب استحباب الصلاة في ذلك الوادي، حديث رقم (2617) [4/ 169] ورواه غيرهما.

مضافة إلى عين الحق، وما ورد: «**كلتا يدي ربي يمين مباركة**»[1]، فصحيح أدباً وتحقيقاً من حيث إضافتهما إليه، لا من حيث أثرهما.

والسجين العالم السفلي، والعليون العالم العلوي، ولهاتين اليدين فصول وأصول. كذا قال، وسنستوفي نقل تمامها إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: اعلم أن لهذه الأصول السابقة تتمات يتعذر إفشائها إلا لمن رسخ قدمه في مقامات التحقيق، خوفاً من أمور مضرة كالفتور عن التعبد، وتعظيم المراتب الوجودية أو الانقطاع عنهما بالكلية، للنظر إلى الوجود بعين الأحدية والجهة الخاصة، قولاً بأن لا تعدد في الذات فلا عبادة، لاستدعائها العابد والمعبود، فمن المكلف؟ والعدم لا يؤثر ولا يتعبد ولا يصدر منه شيء، فكل فعل من حركة وسكون فللحق بوجهه الخاص الشامل، فيزول عنه أحكام الحدود والرسوم والأجناس والفصول، لكونها نسباً اعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار، لا أموراً ذاتية لا تختلف، كما ذكر المنطقيون: أن اللون يحتمل أن يكون كل واحد من الكليات الخمس بالنسب والاعتبارات، وأن الجنس الواحد طبيعي ومنطقي وعقلي باعتبارات، وأن العالي سافل باعتبار، مثلاً كون التجلي الأحدي إنساناً إنما هو بالنسبة إلى مرتبته التي هي نسبة معقولة، وكل ما كان مترتباً على أمرٍ نسبي اعتباري يتبدل بتبدل الاعتبار، فجاز أن لا يعتبر إنساناً؛ فلا يلزم خواص أحكامه الشرعية أو العقلية، وكذا النبوة والإمامة والإمارة وسائر المراتب الشرعية والعقلية.

ولنشر إلى بعض ما تنتجه هذه الأصول المقتضية لأحدية الذات الفاعلة للكل باختياره الجازم بعد الإشارة إلى أصولها إشارة خفية، ليستدل به المستبصر على عموم حكمها وغرائب ثمراتها بحسب الأحوال والمراتب والمواطن.

أما الأصول: **فمنها** ما مر أن لا وجود في الحقيقة للصور، لأنها صور النسب العدمية، ومعنى موجوديتها انتساب الوجود إليها، فلا وجود إلا للذات الأحدية والباقي نسبه وأحواله.

ومنها: أن كلاً من التجلي الأحدي وحقائق الممكنات التي هي كيفيات ثبوتها

---

(1) جزء من حديث رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، حديث رقم (214) [1/132] ورواه ابن حبان في الصحيح، ذكر خبر أوهم عالماً من الناس. . ، حديث رقم (6167) [14/40] ورواه غيرهما.

في علم الحق قديمة، ولاقتران نسبة معقولة فلا وجود يحدث.

ومنها: أن كل شيء متعين في العماء ولا حادث إلا ظهوره كما مر، والظهور نسبة للوجود لا أمر محقق.

فإن قلت: فوجود ما سوى الحق إذا لم يكن بطريق الحقيقة، كما هو مقتضى هذه الأصول، كان مجازاً وكل مجاز صح نفي الحقيقة عنه، وكل ما صح نفي الحقيقة عنه كان باطلاً، كما في قول لبيد:

«ألا كـل شـيء مـا خـلا الـلـه بـاطـل»[1]

وصَدَّقه الرسول ﷺ وارتضاه، فكيف قالوا: لا باطل في الوجود؟ على أنهم صرحوا أيضاً بأن لا مجاز في الوجود. ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات».

قلت: هذا هو مطرح العقول ومتصادم الأصول، وتحقيق حقيقته ليس إلا بمحض لطف الحق وسعة عطيته، فالذي هو وسع فهمي أن القول ببطلان وجودات الممكنات مبني على أن حقائقها لولا توجه التجلي الإلٰهي إليها تقتضي العدم كما مر تحقيقه، والحاصل لها من التجلي الإلٰهي الأحدي توجهه المكنى عنه بالاقتران، وهو نسبة عدمية غير محققة، والقول بأن: لا باطل في الوجود بل ولا مجاز، مبني على أن كل تعين حصل فهو حال من أحوال ذات الحق وحكم من أحكام اسمه الظاهر، انتسب إلى الوجود والوجود إليه في كل محل بحسب قابلية ذلك المحل، والموجودية بمعنى هذا الانتساب صادقة حقيقة لا مجازاً وليست بباطلة، وإن كانت في نفسها نسبة غير محققة في الخارج.

وقد تقرر في القواعد العقلية: أن صدق الحمل الخارجي وتحققه لا يقتضي تحقق مبدأ المحمول في الخارج، فالموجودية بهذا المعنى ونسبتها إلى كل حقيقة تعينت وظهرت في الخارج حقيقتان؛ وكون الشيء حقيقة غير كونه محققة، فقد حصل بينهما التوفيق ووصل التحقيق. غير أن الشيخ قدس سره قال في «النفحات» بعد الإشارة إلى ما ذكرنا: وإن كان مشهد هذا الضعيف ومشربه في هذا الوقت هو أن لا حقيقة في الوجود حتى يعقل في مقابلتها مجاز أصلاً، فهذا الحكم شامل جزءاً وكلاً، ليس إلا نسبة وإضافة، متى أدركتها حق الإدراك وجدتها أحوال ذات الأمر وأوصافه، والتفاصيل في العلم عقلاً وكشفاً بموجب الاسم والرسم ذاتاً

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

ووصفاً لا غير.

ووراء ذاك ولا أشير لأنه سرّ لسان النطق عنه أخرس
أمر به وله ومنه تعيّنت أعياننا ووجوده المتلبس

ثم قال: مع أن أعياننا ليست بشيء زائد على أحوال ذات عرية عن الأوصاف تتعين في كل حال منها بحسبه من حيث تعين ذلك الحال أو امتيازه بتعينه وتعيينه لذي الحال من إطلاقه. هذا كلامه.

ومن تلك الأصول: أن كل تعين وكل لازم له، وإن سفل، هو مقتضى اسم من أسماء الحق متعين بالحقيقة الغير المجعولة بحسب المرتبة المعقولة، فأي اختيار في الوجود الممكن في حاله اللازم للحقيقة الأزلية، وإن كان بحسب مراتبها الصورية؟ وذلك لأن كل ما تقتضيه حقيقة أو مرتبة ما، سواء كان للأرواح العالية أو النفوس السماوية أو الأرضية أو الطبائع الكلية أو الجزئية أو العنصرية أو المولدات، فهو في الحقيقة مضافة إلى الحقيقة الجامعة السارية بأحديتها في الكل، والكل آثارها اللازمة بحسب توجهاتها الأسمائية وتنزلاتها الصفاتية، وسريانها المعنوي الأحدي في مراتبها الكلية أو الجزئية.

ومن تلك الأصول: أن كل ما يعد حسناً باعتبار يمكن أن يعد قبيحاً باعتبارٍ آخر وبالعكس، لما أن كل شيء صورة نسبة، وتعين النسبة لا يكون إلا بتعين المنتسبين، فلذا نقول: لا قبح في نسبة إيجاد موجود ما إلى الله تعالى من حيث إيجاده، بخلاف ما تهذي به المعتزلة، حتى قال في «الفتوحات»: والشيخ الأشعري يوافقنا في أصولنا.

أقول: وذلك كقوله: بأن وجود كل موجود عين ذاته، فإنه كما عندنا: أن لا ذات لشيء إلا ذات الحق والباقي أحواله. وكقوله: كل فعل وإن كان اختيارياً فمسند إلى الحق بلا واسطة؛ فيكون واقعاً بإيجاده وقدرته وإرادته المخصصة لأحد المقدورين، ولا شك أنه كقولنا: كل حكم مظهري يلحق الحق، مع أنه حال ما لحقه حكم التعين غير معين في نفسه، وكقوله: بعدم تأثير قدرة العبد أصلاً في أفعاله الاختيارية، فإنه كقولنا: أحكام الإمكان آثار أحكام الوجوب، وهو معنى قولنا: لا حول ولا قوة إلا بالله، غير أن المحقق لا يقطع نسبة الأفعال الاختيارية عن المظاهر الكلية كما سيتضح عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأما النتائج والثمرات: فمجملها ما أشار إليه الشيخ الكبير رضي الله عنه في

ديباجة «الفتوحات» حيث قال: أحمده حمد من علم أنه سبحانه علا في صفاته وعلى، وجلّ في ذاته وجلى، وأن حجاب العزة دون سبحاته مسدل، وباب الوقوف على معرفة ذاته مقفل، إن خاطب عبده فهو المستمع السميع، وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع، ولما حيرتني هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخليقة:

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف؟
إن قلت عبد، فذاك ميت أو قلت رب أنىٰ يكلف؟

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه، فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية، وفي ترجيح الصدى سر ما أشرنا إليه لمن اهتدى.

هذا كلامه، غير أنه مبني على النظر في الوجود بعين الأحدية وإلى الوجه الخاص والحقيقة الجامعة الواحدة بالوحدة الحقيقية التي هي عين كل كثرة ووحدة تقابلها، كما يقتضي بواحديتها اعتبار وجه الوسائط من المظاهر الأسمائية والمراتب الوجودية بأحكامها.

قال في «النفحات»: ليس في المقام توحيد ينافيه شرك جلي أو خفي، ولا وحدة تقابلها كثرة، بل الشأن عبارة عن أمر تنبعث منه الوحدة والكثرة المعقولتان بل والمشروعتان أيضاً والمشهودتان فوحدة الأمر نفس كثرته وبساطته عين تركيبه، والظهور والبطون حالتان للأمر تتعينان لمداركنا بحسب الأحوال والتنوع على اختلاف ضروبه ذاتي لا ينفصل عنه، والثبات صفة الأحوال من حيث حقائقها لا من حيث من ظهر بها وتعين بها. هذا كلامه.

ولما كان كل من الاعتبارين مقتضاها، وجب على المحقق المتحقق بخلافته تعالى أن يوفي كل ذي حق حقه، ويقول مصلحة التكليف من جانب الحق والحقيقة ليظهر مرتبة معبوديته، ومن جانب المظهر والخليقة ليظهر لهم عند العلم باختيارهم الضروري وعجزهم الحقيقي: أن عملهم الصوري وكمالهم النسبي وجزاءهم الأخروي من محض حقيقة الجود الإلٰهي.

وكان الشيخ الكبير رضي الله عنه إلى هذا أشار في تلك الديباجة بقوله بعد ذلك: وأشكره شكر مَن تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم المعبود بوجود حقيقة: لا حول ولا قوة إلا بالله ظهرت صفة الجود، وإلا فإذا جعلت الجنة جزاءاً لما عملت فأين الجود الإلٰهي الذي عقلت؟ فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب، وعن العلم

بأصل نفسك محجوب، فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك فكيف ترى عملك؟ فاترك الأشياء وخالقها والمرزوقات ورازقها. هذا كلامه.

وأقول: وإلى الجمع بين الاعتبارين ينظر قول من أسند العمل إلى الحق خلقاً، وإلى الخلق كسباً، وفسّر الكسب بنسبته إلى قابله باختيار وإن كان ضرورياً، كأهل السنة لا سيما الحنفية الماتريديين كثّر الله أمثالهم فذلك مطابق ظاهر عرف العرب من جعل إسناد الأفعال إلى الأقوال حقيقة، فيصح التكليف وتترتب الأجزية الظاهرة عليها كالقصاص مع أن الميت مقتول بأجله، ويوافق باطن عرف الحقيقة بأن اختياره ذلك شعاع أو أثر لازم للاختيار الكلي الأحدي الذي للحق، بل رقيقة من رقائقه وهو معنى ضروريته المعنوية لا الصورية، ومعنى أنه مقتول بأجله، لكن ظهور حكم كل حقيقة في محل على حسب استعداده وحاله المعينة له، وكذا الأجزية الأخروية للأعمال الاختيارية المظهرية ظاهراً ومن محض لطف الحق وجوده باطناً، إن كانت الأجزية ملائمة، ومن عدله المبني على قصور قابليته المظهر لخير منه إن كانت الأجزية غير ملائمة، وهذا معنى قوله ﷺ: **«الناس مجزيون بأعمالهم. . .»**[1] الحديث. وقوله: **«فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن لا، فلا يلومن إلا نفسه»**[2]، وقوله: **«الخير كله بيديك والشر ليس إليك»**[3] وأمثالها.

وأما القول بالجبر فليس فيه اعتبار المظهرية الإمكانية الإنسانية أصلاً، ويبطله ضرورة الفرق بين نحو السقوط والهبوط.

وأما القول بالقدرة المستقلة فليس فيه اعتبار جهة الأحدية الحقيقية والوجه الخاص، هذا ما عندي، والله أعلم.

ثم نقول: فمن علامات من عرف هذه الأصول المحققة لأحدية الذات والفعل في الكل كشفاً لا عن فطنة، أنه يجد حيرة لا يتوقع رفعها ولا يشك فيها ولا يمكنه دفعها، لأن الكشف يفيد شهود الأحدية والوجه الخاص. فإذا صار ذلك الشهود ملكة راسخة، وذلك هو المراد، لا يمكن رفع الحيرة من أحكام التعدد، كالتكليف بالتعبد كما مر في نظم الشيخ الكبير قدس سره. ومتى لم يجد ذلك المذكور من

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، برقم (2792) [2/ 414].

(2) جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه، باب تحريم الظلم، حديث رقم (2577) [4/ 1994] ورواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الغضب، حديث رقم (11283) [6/ 93] ورواه غيرهما.

(3) هذا الحديث سبق تخريجه.

الحيرة فليس علم هذه الأصول ذوقياً، بل من وراء الحجاب المظهري ومن علاماته أيضاً: تحقيق أن ليس لشيء في نفس الأمر صورة معقولة أو محسوسة محققة، بل بالنسبة إلى مرتبة ما أو حال أو مدرك بحسب قوة أو صفة أو آلة، يدلك على ذلك أن الصور المعقولة تتفاوت بتفاوت العقول قوةً وحِدَّةً ودقة واستقامة.

فمنها: ما لا يقدر الأوهام على معارضتها. **ومنها**: ما تعارضه، وهذا التفاوت هو منشأ الاختلاف في المعقولات، وأما المحسوسات فلأن الجواهر لا يدركها الحس إلا بواسطة إحساس الأعراض والحكم العقلي بأن لها محلاً، فربما تكون الجوهرية نسبة جمعية الأعراض كما ذهب إليه الإشراقية، ومن المتكلمين من قال بتجانس الجواهر الفردة، إذ اختلاف حقائق الأجسام حينئذٍ يكون باختلاف الأعراض، وأما الأعراض فلا لأنها لا تبقى زمانين، فلا تتناولها الإشارة الحسية لا سيما غير القادرة، وذلك لأن الأعراض على قاعدة التحقيق صور النسب المتعينة التابعة للنسب الجوهرية، ولا شك أن لكل آنٍ مدخلاً في تعينها كما قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29] أي كل آنٍ كما مر، وبالنسبة تتجدد الآنات، فكذا صورتها، بل وكذلك نسبة الجوهرية لا سيما إذا تقومت بالنسبة العرضية، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: الآية 15]، وإذا تجددت كل آنٍ لا تضبطها الإشارة الحسية فلا تدركها الحواس.

ثم نقول: فإن قيل: فيما يتعلق نفس الأمر وما الواقع المحقق فيه؟

قلت: مجموع الأمور والأحكام التي شأنها الاختلاف بحسب اختلاف الإدراكات العقلية إن كانت معنوية، وبحسب اختلاف الإدراكات المشهودة إن كانت حسية، سواء كانت واقعة بالنسبة أو غير واقعة بالنسبة، وذاك هو مراد العارف بالله إذا سُئِلَ: ما مراد الحق من الخلق؟ فيما قال: ما هم عليه، وهذا يظنه أكثر العالم أنه واضح وليس كذلك؛ لاستئناسهم بعدّ المثل المتجددة بقاءً للأول ولا سيما في الأجسام، فتأنيس العقل لذلك بما مر بيانه في الجوهر والعرض.

ويؤيد هذا المذهب شبه السوفسطائية المنكرة لحقائق الأشياء مما هي مذكورة في العلوم النظرية؛ غير أن غلطهم في إنكار الذات، فإن هذه النسب من الجوهرية والعرضية والفلكية والعنصرية وغيرها صفات ذات التجلي الأحدي الوجودي الأزلي الأبدي المتجدد نسبها مع كل قابل كما تحقق، وتلك النسب هي الحقائق الأسمائية

باعتبار والكونية بآخر.

ثم نقول: ومن علامات هذا الذوق أي ذوق النظر إلى أحدية ذات الوجود والوجه الخاص أمور:

أحدها: أن لا يتأسف صاحبها على فوات أمر، وإن كان الواقع مرجوح الأمرين بحسب نظره أو مزاجه أو حاله أو موطنه أو مرتبته؛ علماً منه بأن سببه اللائح أمر اعتباري، فلعل المرجوح هو الراجح باعتبار آخر أو اعتبارات أخرى كما قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية 216] الآية. وقال:

خف إذا أصبحت ترجو، وارج إن أصبحت خائف

رب مكروه مخوفٍ فيه خير ولطائف

أو لأنه محض فعل الحق الذي هو مبدأ كل خير، ولخير ما اختاره، أو لأن خلاف الواقع ممتنع ولا تأسف على فوات الممتنع، بل نقول كما قال النبي ﷺ: **«لو قُدِّرَ لكان»**[1].

الثاني: أن لا يندم ولا يقول على شيء بعينه كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: الآيتان 23، 24] لأن الأمر بيد الله، فيحتمل أن يكون المقدّر بخلافه ويمتنع هو.

الثالث: أن لا يتشوق لتحصيل مطلب معين شريف بالنسبة أو غير شريف بالنسبة ولا يتعمل لحصوله، ففي التعمل دعوى المكنة لنفسه وتنافيه رؤية الأحدية والوجه الخاص، إلا إن عينه الوقت، أي عيّنه الوارد الإلٰهي بحسب الأمور المذكورة بعد، والاستثناء منقطع، بمعنى لكن، لو عيّن ذلك المطلب وقته كوقت النوم لطلب مبيتٍ ما أو حاله كإرادة الموضيء لطلب ماءٍ ليصلح له، أو الجوع لما يسد به جوعته، أو مزاجه كمعالجةٍ ما ولو بأكل وشرب أو استراحة أو موطنه، فإن شأن المساجد أن يطلب فيها العبادات لا المبايعات، أو مرتبته التي أقيم فيها، كطلب رتبة المرشدية ما به إصلاح حال المريدين، وبهذا المعنى يكون الصوفي ابن وقته وإن كان الكامل أبا وقته وهذا أعني العمل بما عيّنه الوارد الإلٰهي مرتبة قرب

---

(1) ونصه كاملاً: عن أنس قال: خدمت النبي ﷺ عشر سنين فما بعثني في حاجة لم تتهيأ إلاّ قال: «لو قضى لكان أو لو قدر لكان». رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر المدة التي خدم فيها أنس رسول الله ﷺ، حديث رقم (7179) [16/ 145].

النوافل، على ما قال: «فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش»[1] وإن كان عند أهل الظاهر محمولاً على أن يكون الملحوظ في كل فعل من أفعاله جنب الله تعالى، كما ذكره القاضي عياض في «الشفاء»: أي جهة من جهات العبادة، وإن كان في المباحات، كالأكل بنية القوة على الطاعة، والنكاح بنية غض البصر وتكثير العابدين، والخروج عن البيت بنية نظر العبرة، أو بنية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بنية طلب ما به يتمكن من الطاعة، والعود إلى البيت بنية صلة الرحم أو الانزواء للطاعة ونحوها.

الرابع: أن لا ينفعل بكليته لأمر معين، بل لو انفعل فببعض الوجوه لبعض الوقائع، إذ لعل ذلك الأمر لا يتسبب لذلك أو يعرض ما يدفعه، أو لأن نظر الأحدية يجعله من نفسه لنفسه لا من غيره، وهذا أولى وأليق.

الخامس: أن لا يرى في الكون تفاوتاً لا في نفسه ولا فيما خرج عنه، إذ لا تفاوت في مقتضى الحقيقة الواحدة من حيث هو مقتضاها، أو لأن التفاوت من التعددات المستهلكة في نظره، بل يرى نسبة جميع الصور الواقعة إلى الذات الأحدية كنسبة أعضاء زيد إلى حقيقته المعينة.

السادس: أن لا يحكم على المراتب بأنها موجودة محققة، بل نسبية لا عبرة بها، لذا قلنا: نخاف من صاحب هذا الذوق ترك تعظيم المراتب، ولا يحكم على الوجود بأن مرتبته كذا، فإن ذلك في نظره فربما يكون أعلى أو أدنى، ومنه ما ورد في الشرع: أنه لا ينبغي أن يحكم على أحد بأنه من أهل الجنة أو أهل النار، إلا على من نص عليه الرسول ﷺ كالعَشَرة المبشرة أو وارثوه.

السابع: أن يتحقق أن حكم الحق وتجلياته في وجوده واختياراته في كل زمان وحال يختص بهما، والحكم بالاستمرار بحجاب المثل، أي نظر المحجوب أن الثابت عين الزائل، والحال أنه مثله لا عينه، لذا قلنا: التجلي لا يتكرر، ثم إن السنة الإلٰهية وقعت برعاية الحجاب وأهله، تهمماً بالأعم الأغلب، فاستأنسوا به وحكموا بموجبه، وسرى حكم الآن والشأن الإلٰهيين في المقيدين بحكمهما قهراً لا اختياراً، وصاحب هذا الذوق لا يحكم بشيء من ماضٍ أو حال أو مستقبل على الآخرين، بل يقول:

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

مـا مـضـى فـات والـمـؤمـل غـيـب فـلـك الـسـاعـة الـتـي أنـت فـيـهـا[1]

ويكون كما مر ابن وقته الذي هو نفسه بفتح الفاء وهذا قبل التحقق بمقام الكمال، وإلا فيصير أباً للأنفاس والأحوال والأوقات والأرواح والصور والمواطن وغيرها، منه ينتشيء كل ذلك وبه يتعين ويظهر.

الثامن: أن لا يمزج حكم مرتبة بأخرى، كأن يكون المريد مطيعاً والمراد مطاعاً لا بالعكس، وحاصله: أن يسند حكم كل حقيقة إليها لا إلى غيرها، وكل جزئي إلى كلّية على موجب التمايز العلمي الذي يشهدها هذا الذائق في الحضرة العلمية، وذلك لأن الوجود الواحد إذا انسحب على الحقائق والمراتب بأحديته وبالتوجه والاقتضاء الأحدي الشامل لكن بحسب كل شأن من تلك الشؤون والأسماء المتعينة بها لا تترتب عليه الأحكام إلا بموجب التمايز العلمي الذي بينها ولوازمه.

فمن شهد ذلك على ما هي عليه لا يحجبه حكم الوجود الواحد عن شهود التميز الأصلي، ولم يخلط بين أحكام المراتب، بل كان عارفاً بها وبلوازمها التفصيلية، فكان مصيباً في حكمه، ولهذا يفتقر إلى الحضور الذي هو ملاك الأمر بعد معرفة ما يحضر معه من المعلومات والمشهودات، متيقناً أن الحضور مع المجموع، وكذا الغفلة عن المجموع غير ممكن، فيتعين حكمها بحسب ما يعينه العلم الوقتي والحالي والموطني والمزاجي والمرتبي؛ إذا ترجح شيء منها على موجب الغفلة، ففي كل حال حضور من وجه وغفلة من آخر، فكل حاضر غائب وبالعكس.

ثم الحضور عبارة عن استجلاء المعقولات والاشتمال على المحسوسات بجمعية الآثار الحاصلة من العلم والشهود في صاحبها بحسب الرابطة التي بينه وبينها، ومن ثمراته تميز أحكام ظاهر الشريعة عن أحكام باطن الطريقة، وأحكام مطلع الحقيقة وأحكام الأحدية التي هي ما بعد المطلع، كل في مرتبته ولأهله لمن ساعده فضل الله العظيم.

---

(1) صدر قصيدة للشاعر طانيوس بن متري عبده المولود سنة 1280هـ/ 1864م، والمتوفى سنة 1345هـ/ 1946م. والقصيدة من البحر الخفيف (فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن). (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

الفصل الخامس من فصول الباب
يتضمن ضابطاً عزيزاً عام الفائدة
للمبتدي والمنتهي

في بيان البراءة عن التخليط المذكور، والتنبيه على الحضور في الحقائق، مع ما يختص بالرتبة الإلٰهية وما ينضاف إلى الرتبة الكونية؛ محصلة مع ما سبق نقله غير مرة: أن لكل أحد بل كل موجود نسبة ذاتية إلى الرتبة الإلٰهية ونسبة كونية من حيث إنه سوى وعالم، وكذا لكل أمر يصدر منه بكسبه أو يرد عليه بلا كسبه، تلك النسبتان، فينبغي لكل أحد أن يحضر مع ما يختص بكل من المرتبتين في نفسه وفيما يصدر منه أو يرد عليه ويخلص نسبته إلى تلك المرتبة، ولا يعمل إسناد حكم إلى مرتبة بتحكمه بحيث يسري أثره في الخارج ويعمل بموجب إسناده التعملي، بل لا بد أن يحذر من التعمل مطلقاً في كل أمر وحال وشر وخير، اللهم إلا من حيث مرتبتي الشرع والطبع وبلسانهما ويديهما، فله التعمل من حيثيتهما، لكن مع عدم غيبته عما تحققه من نسبة الأصلية إلى المرتبة الإلٰهية الأحدية، وإلا فلا فرق بين هذا السالك أو العارف وبين العالِم بظاهر الشريعة في زعمه.

مثال تخليص النسبتين إلى المرتبتين في نفسه: أن يسند في ذاته الوجود والكمالات المترتبة عليه من أصل العلم والقدرة وكل ما يتعلق بالتأثير والنزاهة من النقائص والرذائل إلى الألوهة، فيقي نفسه بالله من ادعاء نوع من الربوبية، ومن ثمراته التحقق بقولنا: لا حول عن معية الله ولا قوة على طاعة الله، بل على كل ما يتعلق بتأثير ما وخير ما إلا بتوفيق الله، ويستند الإمكان العدمي ووجوه الإمكان عن النقائص والرذائل، وكل ما يتعلق بمرتبة الإمكان من الطاعة والعبودية والعجز والجهل إلى كونيته، فيقي جناب الحق بنفسه من نسبة وجه من وجوه العبودية والشين إليه، فالمتقي الحقيقي هو الجامع بين النسبتين.

ومثال تخليص النسبتين إلى المرتبتين في الأمور الصادرة: ضرب اليتيم للتأديب الإلٰهي، فيثاب عليه، وللتعذيب الكوني فيعاقب عليه، والطاعات المشروعة والخيرات المعروفة لحسبة إلٰهية يثاب عليها، وللرياء، ولأن يقال: جواد وقارىء وزاهد وعالم ومجاهد وعابد لا يثاب، بل يعاقب كما ورد في الحديث.

ومنه الفرق بين المهاجر لله ورسوله ومهاجر أم قيس، ومثال التعمل في أمر

والعمل بموجبه أن يعتقد أن وجوه الخيرات، ولو بإنفاق المال الحرام، يفيد الثواب فيحج به، فقد روي أن مثله إذا قال: لبيك لبيك، يجاب بـ: «لا لبيك ولا سعديك». وقد قيل:

سمعتك تبني مسجداً عن جباية[1] وأنت بحمد الله غير موفق
كمطعمة الجيعان من كسب فرجها جرت مثلاً للخائن المُتصدِّق
فقال لها أهل الدراية والتقى: لك الويل لا تزني ولا تتصدّق[2]

وأما التعمل مطلقاً، فيتضمن دعوى القدرة وهي ربوبية، فينبغي أن يحترز عنها بالكلية لأنها مما يختص بالألوهية، وقد قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية 28]، لكن إذا كان من حيث مرتبة الشرع كالسعي في امتثال الأوامر والأمر بها، واجتناب المناهي والنهي عنها بالحكمة الحسنة ثم بالمجادلة حسب الطاعة يداً ولساناً وقلباً، أو من حيث مرتبة الطبع كالسعي في تحصيل الكفاية لنفسه ولمن يعوله؛ فذلك لا بأس به لكن مع عدم الغيبة عن أنه لأمر الله بذلك أو ندبه أو إباحته، فعند اعتبار ذلك، ولو في الأكل والشرب أو الجماع، يثاب عليها كما نطق به الحديث الصحيح، أشار إليه الشيخ قدس سره في «التفسير».

ثم نقول: ومثل هذا المستخلص من كل جمعية ذاتية أو صفاتية أو فعلية روحانية أو طبيعية شرعية أو عادية، ما يختص بكل من الحقائق الكونية والإلٰهية التي ظهر حكم الجمعية وروحها وصورتها منها ليلحق كل فرع بأصله، بريء من التخليط المذكور، فهو المتحقق بمقام الإخلاص الذي ليس للشيطان عليه سلطان وأصلها تحرير حكم الأحدية التي هي مرتبة ربك الأعلى الذي أمرت بتسبيح اسمه عن حكم الكثرة التي انصبغ كل كون به عابداً كان أو عبادة، ولذلك السر شرع التكبير حال

---

(1) وفي نسخة [جناية].

(2) وردت هذه الأبيات في الموسوعة الشعرية، إصدار المجمع الثقافي، أبو ظبي، على النحو التالي:

بنى مسجداً بنيانه من خيانةٍ لَعَمري لَقِدماً كنتَ غير مُوفَّقِ
كصاحبة الرُّمَّان لمَّا تصدّقت جَرت مثلاً للخائِن المتصدِّقِ
يقولُ لها أهلُ الصلاح نصيحةً لكِ الويلُ لا تزني ولا تتصدَّقي

نسبت هذه الأبيات للشاعر إسماعيل بن عمار بن عيينة بن الطفيل الأسدي، شاعر من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ولد سنة 60هـ وتوفي سنة 140هـ.

الانتقال في أحوال العبادة الصلواتية الجامعة لاختلاف الشؤون المشتملة على التوجه الروحاني الباطني والبدني الظاهري القولي والفعلي في المرتبة الإنسانية ثم الحيوانية ثم النباتية إلى أن يفضي إلى الشهود مع الله حالة التشهد، لذلك صارت معراج المؤمن، وذلك لأن معنى التكبير تنزيهه عن قيد الجهات المختلفة والتحولات وعن قيد التعينات العلمية والاعتقادية المتنوعة بحسب المراتب وسائر أحكام الحصر الظاهرة والباطنة، فمعنى كل تكبير صلواتي: الله أكبر من أن يتقيّد بهذه التحولات العبودية والمراتب الكونية.

ثم نقول: في سر اشتراط أحدية التوجه وعدم التخليط في كل قصد يترتب عليه المقصود حتى في الدعاء الذي ذكره الشيخ قدس سره في شرح الحديث: أن معني استجابته أحدية التوجه بظاهره وباطنه وباستحضار الأمر المطلوب، وسيجيء إن شاء الله تعالى.

اعلم أن كل فرد من الموجودات الظاهرة والباطنة من حيث هو ليس إلا واحداً والواحد لا يقابل إلا بالواحد مثله ولا يلحق إلا بأصله الأحدي؛ مع لحوق مشاكله في الواحدية والتفرع على ذلك الأصل بأصله ذلك، وهذا الأصل شامل لرجوع كل من الأفراد إلى النوع الواحد ولرجوع كل من الأنواع إلى الجنس الواحد.

أما النوع: فلأنه تمام حقيقة كل فرد. وأما الجنس: فلأنه تمام حصة كل نوع؛ والرجوع إلى الجنس لتلك الحصة، وإذاً كانت المقابلة والمحاذاة واللحوق إنما هما بين المتماثلين في الوحدة؛ فمتى توجهت بقصد واحد كالدعاء إلى أمرين والمتشاكلين في التفرع عن أصل واحد أو بعمل واحد كالصلاة إلى أمرين كالعبادة والمراءاة أو طلبت أن يحصل بذلك القصد أو العمل من حيث أحديته غرضين كالدنيوي والأخروي، وقد مر أمثلته، أو أضفت فرعاً إلى أصلين، كما أضفت إلى غير أصله، وذلك كأن تتوجه بأحد الوجوه الخمسة السالفة إلى وجهين منها أو إلى غير أصله، كأن تقصد العمل بمقتضى روحانيتك وجسمانيتك في حال واحد، كالوضوء بنية التقرّب والتبرّد، أو أضفت جزءاً واحداً إلى كلين؛ كأن تضيف مرتبتك إلى حضرة الوجوب وحضرة الإمكان دفعة من حيث هما اثنان، بل من حيث العماء أو مقام الجمع الأحدي الجامع بينهما.

دخل عليك الحكم الشيطاني وارتفع الإخلاص الرحماني بتشتت الهمة وتفريق

الجمعية والتخليط بين متنافي الأحكام، وتغير التوجه الطلبي الكلي للانحراف عن المقابلة من بعض الوجوه، حرمت العلم الصحيح المميز لكل حقيقة مع أحكامها، فحرمت اجتناء ثمرة علمك الذي هو التوجه وهي الفوز بالمطلوب.

وذلك كما قال الشيخ قدس سره في شرح الحديث[1]: إن الإجابة بعد أحدية التوجه المذكور تابعة للتصور، فالأصح تصوراً للحق تكون أدعيته مستجابة؛ وصحة التصور تابعة للعلم المحقق والشهود الصحيح كما قال عليه وآله السلام: «**لو عرفتم الله حق معرفته لزالت بدعائكم الجبال**»[2]، وهؤلاء هم الموعودون بالإجابة في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: الآية 60]، إذ من لم يعرف لم يدع الحق، فلا يستجيب له. تم كلامه.

ومتى أيدك الله سبحانه بإلهام الاحتراز مما ذكر لتتحقق أحدية التوجه المذكور مع اتقان الأصول السالفة المحققة لأحدية المتوجه إليه علماً ذوقياً محققاً؛ لا نظرياً من وراء حجاب النظر، أو تقليدياً مشتبهاً؛ سلمت من التخليط والتشتيت وأسلم الشيطان على يدك بعجزه عن صرفك عن جهة الواحد الأحد؛ وأفضى بك الحال والأمر إلى أن تأخذ جميع ما يرد عليك من معدنه وعلى وجه وروده من أي مرتبة يرد وعلى يد من يرد من المظاهر المتوسطة أو تجلي الوجه الخاص الذي لا واسطة فيه ولا تعين له.

أما المظاهر سواء كانت شروطاً لتمام استعداد القابل لقبول أثر الحق سبحانه كما هو عندنا، أو واسطة في إيصال أثره كما عند أهل النظر، ولذلك لم يعرفوا أثر الوجه الخاص، فأما من نفس التوجه وذلك هو الأمر المنبعث منه العائد أثره عليه على غير وجه الانبعاث، وإليه ينظر قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦۚ﴾ [فَاطِر: الآية 43] وأما من غيره، وذلك الغير إن كان من حضرة المعاني فهو الاسم الملحوظ المتعين من أسماء الله تعالى، وإن كان من حضرة الأرواح فهو الحقيقية الملكوتية، فالخيّر المحض: الملك، والشرير المحض: الشيطان، والمتردد بينهما

---

(1) الحديث المروي في فضائل الأربعين بمكة بشرط أن تكون من المسند إلى الله تعالى. جمعها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي سنة 599هـ. (كشف الظنون لحاجة خليفة، باب الأحاديث القدسية [1/ 14].

(2) رواه البيهقي في كتاب الزهد الكبير، الجزء الخامس، حديث رقم (976) [2/ 357] وأورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، في ما يعدونه صدق الحديث [1/ 236].

الجن، وإن كان من حضرة المثال فالحقيقة الممثلة وإن كان من الخيال المقيد فالحقيقة المتمثلة فقد يؤثر التخيل ما لا يؤثر التعقل؛ علم ذلك في إشارات ابن سينا.

وإن كان من عالم الحس: فإما البشر أو غيره، والبشر إما نفسه سواء كان متروحناً كالخضر وعيسى عليهما السلام، أو غير متروحن وإما قوة توجهه؛ وهي الهمة المرسلة على ما قيل: همة الرجال تقلع الجبال، والهمة لغة: نوع من القصد. واصطلاحاً: الباعث الطلبي المنبعث من النفوس والأرواح لمطالب كمالية ومقاصد غائية، وتتنوّع بحسب تنوع أهلها واختلاف مداركهم ومراتبهم.

فمنهم: من يهتم بأمور الدنيا المذكورة أصولها في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [آل عِمرَان: الآية 14]. . . الآية.

ومنهم: من يهتم بأمور الآخرة والكمالات الروحانية ﴿وَلَلْأَخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾﴾ [الإسرَاء: الآية 21].

ومنهم: من تتعلق همته بما عند الله وفي الله، ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [المطفّفِين: الآية 26] وتتفاوت بحسب حظوظهم من الله تعالى، وبحسب مقاماتهم ومراتبهم الكمالية والأكملية.

ومن تعلقت همّته بأمر منها فهو مطلبه الغائي وإليه غاية وصوله إن قُدر له، والأكمل منهم لا تعلق لهمته غير الحق الخالص من غير التفات عشقي إلى ما ذكر، كذا قال الجندي.

وأما غير البشر فقوة سماوية علوية منجذبة إلى من ورد عليه بنسبة روحانية ومناسبة لذلك الفلك يقتضيها تعين روحه، أو بنسبة مولدية يقتضيها طالع مسقط نطفته بحسب باطنه، أو طالع ولادته بحسب ظاهره. هذا كله في مفاريدها.

وأما مركباتها: فإما مركب من كلها أو بعضها مع انضمام حكم تجلي الوجه الخاص إلى الكل فهذه حاصرة لطرق التنزلات الإلٰهية والواردات الربانية والتلقيات المتنوعة والإلقاءات المتفرقة لا خارج عن هذا الضابط.

واعلم أن صورة الدعاء المشروعة دليل أحدية التوجه بالمعنى المذكور، فقد قال الشيخ قدس سره في شرح الحديث: اليد الواحدة تترجم عن ظاهر الداعي، والأخرى عن باطنه، واللسان عن جملته، ومسح الوجه تنبيه على الرجوع إلى

الحقيقة الجامعة بين الروح والبدن، وهي كناية عن عينه الثابتة في علم الحق أزلاً، فإن وجه الشيء حقيقته، وهذا الوجه مظهر تلك الحقيقة، وبهذا عرف معنى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية 88]، وعرف سر آخر يتعذر إفشائه. تم كلامه.

الفصل السادس من فصول الباب
في بيان التوجه الحبّي

الذي هو أول وصلة بين النسبة الربية من حقيقة الحقائق كما سبق في معنى: **«أحببت أن أعرف»**[1] وبين القوابل الكونية؛ باعثة على الظهور المذكور، متعلقة بكمال الجلاء والاستجلاء الحاصل بالإنسان الكامل بعد ظهور أجزائه الوجودية المتوقف عليه ظهور الكل، وتلك الوصلة لاشتراك المرآتية بين الطرفين سارية إلى كل موجود، فمن جانب الحق طلب ظهور الذات والكمالات الأسمائية فعلاً وتأثيراً، ومن جانب الكون طلب ظهور الأحكام والأحوال تأثراً وقبولاً؛ وسيتحقق عند كلام «النفحات» إن شاء الله تعالى، ولبيان ما لم يتعرض له من أسرار هذا الباب عند تحقيق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۝١٤﴾ [البُرُوج: الآية 14] مقدمات:

الأولى: أن التوجه والتشوف، أعني التزين للطلب والتهيؤ له، وكذا الطلب ونحوها من الميل والعشق والهوى والاقتضاء والإرادة، كلها بواعث المحبة وإلقائها، أي إلقائها باعتبار بعثها على مقصود المحبة الذي هو الاتحاد ورفع ما به المباينة المقتضية للمنافرة، واختلاف العبارات لامتناع الترادف في مذهب التحقيق لاختلاف مراتبها وأحكامها المعينة حسب اختلاف من يظهر عليه حكمها، فإن الأوقات بالأحوال أي الآن والشأن الإلٰهيين تعين صور الاستعدادات الجزئية في الوجود العيني، وتنبه على مرتبة صاحبها تارة من حيث الحال الجزئي المعين، وأخرى من حيث الذات بحكم الاستعداد الكلي، فمقدار اختلاف هذه العبارات على الاعتبارات النسبية التي هي رقائق المحبة وتعينها بحسب أحوال المحبين واستعداداتهم.

الثانية: أن المحبة مطلقاً لا تتعلق بموجود لاستحالة طلب الحاصل، بل بمعدوم عند الطالب حال الطلب في زعمه؛ وإن كان موجوداً في نفسه وبالنسبة إلى

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

غيره، فلا يصح أن يكون ذات الحق مطلوباً ولا محبوباً للإنسان الكامل أو الندر من الأفراد المشاركين للكُمَّل في هذا الذوق، وذلك لأن مطلق الوجود حاصل لكل موجود في زعمه، بديهي علمه بذلك الحصول فلا يطلبه، أما الإنسان الكامل أو المشارك له في ذلك الذوق إنما يطلبه بملاحظة مرتبته الإطلاقية الكمالية أو الأكملية؛ وذلك غير حاصل، وإن كان مطلق الوجود حاصلاً، فمطلق الشيء غير ذلك الشيء من حيث ملاحظة إطلاقه وملاحظة الإطلاق، وطلبه لا يتصور إلا من المؤهل له، فأما من سوى الكامل ومشاركيه فمتعلق محبته ليس ذات الحق بل ما من الحق وهو غير حاصل، كشهوده أو دوام شهوده أو القرب منه أو المعرفة أو ما فيه سعادة دينية أو دنيوية من الأحوال والمقامات والأغراض والمراتب المقيدة، وحاصله نيل ما يلائم الروح، كالمعرفة والشهود أو المزاج أو المجموع حصولاً أو تماماً أو دواماً؛ أو إزالة ما لا يلائم على ذلك التفصيل وهو موجود، فإزالته غير حاصلة، وتسمى هذه المقاصد: الكمالات النسبية.

وقال قدس سره في «النفحات»: من المحال في مشرب التحقيق أن يحب شيء ما سواه من حيث ما يغايره، كما يتوهمه المحجوبون من أن الحق يحب عباده أو أن فيهم من يحبه من حيث مغايرتهم إياه بما يفهمونه من قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: الآية 54]، و: ﴿يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٤٦﴾ [آل عِمرَان: الآية 146]، و: ﴿يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ١٩٥﴾ [البَقَرَة: الآية 195] لكن ذلك بموجب حكم معنى مشترك بينهما من حيث ذلك المعنى تثبت مناسبة تقضي بغلبة حكم ما به الاتحاد على حكم ما به الامتياز والمباينة، فبحكم العلم أو الشعور بتلك المناسبة يطلب العالِم أو الشاعر رفع أحكام المباينة بالكلية وظهور سلطنة ما به الاتحاد، ليصح الوصلة التامة وتظهر سلطنة الواحد الأحد، فلا جائز أن يحب الحق الخلق أو بالعكس. وإنما ثمة أسرار أخر ذاتية وصفاتية وفعلية وحالية ومرتبية من حيث هي تثبت المناسبة فتحصل المحبة، غير ذلك لا يجوز. هذا كلامه.

والمفهوم منه ليس أن لا يكون بين الحق والخلق محبة أصلاً؛ ولا محبة ذاتية أصلاً، بل لا يكون ذلك من حيث مغايرتهما، أما من حيث مناسبتهما بأحد الوجوه الخمسة فتتحقق الأقسام الخمسة السابقة للمحبة، وسيجيء تحقيق المحبة من الطرفين إن شاء الله.

الثالثة: أن المطالب أصلان: كوني ورباني. فالكوني) أعني الذي تطلبه الحقائق الكونية ضروب: منها: طبيعية غير عنصرية، ومنها: عنصرية، ومنها: روحانية متلبسة بصورة وغير متلبسة، بل معان مجردة داخلة في مرتبة الإمكان، وأما الرباني: أي الذي تتوجه له الحقيقة الجامعة الإلٰهية، فإما تعينات وجودية مظهرية أو تعينات أسمائية غيبية كلية.

الرابعة: أنه لا يطلب شيء غيره دون مناسبة جامعة بينهما، وهي كل أمر جامع يتماثلان في الاتصاف بحكمه وقبول أثره ويشتركان فيه اشتراكاً يرفع التعدد بينهما لا مطلقاً، بل من جهة ما به يضاهي كل منهما ذلك الجامع مضاهاة لا تبقي تغايراً، ومن حيث تماثلهما فيما لهما من ذلك الجامع وأثره، والأمر الجامع حكمه من جهة اتحاد تلك الأشياء به حكم تلك الأشياء في أن يثبت له ما يثبت لها؛ وينتفي عنه ما ينتفي عنها، أما المباينة بين الأشياء فمن حيث خصوصياتها المتمايزة بها.

الخامسة: ما مر نقله في شرح الحديث قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ [البُرُوج: الآية 14] أن الرقيقة الرابطة التي هي مجرى حكم المناسبة، يحدث تارة من إحدى الطرفين وأخرى من كليهما، فينقسم إلى التوجه بالسلوك من العبد وإلى التدلي من الرب، ثم تنقسم الالتقاء إلى منازله إن كان في الوسط) وإلى التدلي (**بعد تجاوزه** الرباني وإلى التداني بعد التجاوز من السالك؛ والثمرة من الكل ظهور الكمال المتوقف على ذلك الاجتماع بإلحاق الفرع بالأصل وتكميل الكل بالجزء.

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أن الشيخ قدس سره ذكر في «النفحات»: أن المحبة التي هي حقيقة طلبية وحدانية يشترك حكمها بين الرتبة الإلٰهية والكونية لمناسبة ثابتة بين الحق والخلق، فيصح نسبتها إلى الحق من وجه وإلى الخلق كذلك بموجب تلك المناسبة التي سنزيد في بيانها إن شاء الله تعالى، وأسبابها متعددة:

منها: صفات المتحابين واتحادهما من جهتها، وإن تفاوتت حظوظهما.

ومنها: لاستحالة ظهور حكم صفة ما في محلين على وجه واحد، بل لا بد من التفاوت، لتفاوت استعدادات الماهيات الغير المجعولة المقتضية لقبول الوجود الواحد على الأنحاء المختلفة بصور حصص متنوعة، ولهذا تعذر وجدان المثلية بين أمرين من جميع الوجوه ولم يتكرر التجلي.

فإن قلت: الوحدة صفة ذاتية للحق، والكثرة صفة ذاتية للعلم، فهما متقابلان صفة لا متناسبان.

قلت: لكن قد مر أن الحق: أن للوحدة كثرة نسبية من حيث ما يتعقل أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهلم جراً؛ وأنها أمور اعتبارية لا توجب كثرة في الذات، وهكذا يجب أن يتعقل جميع الصفات الإلٰهية، وللكثرة وحدة تخصها وهي وحدة معقولية الجملة من حيث هي جملة وكلية، فمتى علم أحدهما بالآخر أو تعقل بينهما ارتباط فبموجب حكم القدر المشترك، فاعلم هذا بذاك إلا بما فيه منه، كذا قال الشيخ قدس سره.

وقال فيه أيضاً: وقد تكون المحبة بين اثنين نتيجة اشتراك ومناسبة في بعض الأحوال أو الأفعال أو في المرتبة، كالاشتراك في النبوة والولاية والخلافة وفي العلم الذاتي بالله أو بشيء آخر، والعلم عندنا قد يكون ذاتياً فلا يعد صفة.

وقال فيه: التحقيق في كشف سر محبة المحبوب المحب، ومحبة المحب المحبوب: أن المحبوب إنما أحب المحب لكونه سبباً لاستجلاء كماله فيه ومحلاً لنفوذ سلطنة جماله، فالمحب مرآة المحبوب يستجلي فيها محاسن نفسه المستجنة في وحدته، لأن القرب المفرط والتوحد كانا يحجبانه عن ذلك، فإذا استجلاها في الآخر لحصول ضرب من التعدد والامتياز، أحبها حباً لا يتأتى له بدون ذلك المجلى.

وأيضاً: نسخة الحقيقة الإنسانية تشتمل على ما يستحق أن يحب كل الحب وعلى ما يقتضي النفرة بالنسبة إلى ما يضاده من الحقائق، فإذا تعين مجلى يتميز فيه ما يستوجب المحبة صفة كان أو فعلاً أو حالاً أو أمراً مشتملاً على الكل أو البعض، وارتفع حجاب القرب المفرط، ظهر سلطان الحب طالباً رفع أحكام الكثرة والمغايرة بتغليب حكم ما به الاتحاد على حكم ما به الامتياز، فأحب نفسه فيما يغايره من وجه بالصفة الذاتية التي فيه الطالبة كمال الجلاء والاستجلاء، فإن هذه الصفة هي المستدعية لإيجاد العالم والمقصود من الإيجاد ليس غير ذلك، وكل ما ذكر من المقاصد للإيجاد فرع وتبع لكمال الجلاء والاستجلاء، فهذا الحكم سار في كل محب وإن اختلفت الوجوه والاعتبارات. غير أن بين استجلاء المحب واستجلاء المحبوب فروقاً متعددة:

منها: أن المحبوب مرآة ذات المحب من حيث كونه محباً؛ فهو يستجلي فيها

نفسه ويستجلي أيضاً بعض محاسنها بالتبعية، والمحب مرآة كمال جمال المحبوب ومحل نفوذ أحكام سلطنته، وهذا الحكم سار في كل محب ومحبوب دون استثناء، وإن شأن الحق مع خلقه بهذه المثابة.

فنحن من حيث حقائقنا أعني صور معلوميتنا الثابتة في علمه سبحانه مرايا لوجوده المطلق الذاتي الوحداني، لأنه تعالى عين الوجود لا وجود لسواه فهو يستجلي فينا نفسه، أما حضرته فمرآة لأحوالنا المتكثرة وتعدداتنا؛ فنحن لا ندرك إلا بعضنا بعضاً لكن في الحق فيحب منا ما نستجليه فيه وليس غير الصفات والأحوال، وهو يحب فينا نفسه من حيث إن رؤيته نفسه في مرآة مغايرة له من وجه مخالف لرؤيته نفسه في نفسه لنفسه، بل لا رؤية هناك ولا عدد، لأن المرآة المغايرة من حيث إنها محل التجلي المتقيد بها تعين فيما ينطبع فيها حكماً لم يكن متعيناً حال رؤيته نفسه، وهذا سر من اطلع عليه عرف سر الذات والصفات والأحوال والمرايا والمجالي؛ وأن العالم بحقائقه وصوره مرآة للحق من وجه، والحق من وجه آخر مرآة للعالم.

هذا كلامه موافقاً لما مر مراراً من قوله: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك، وإن صح قولنا: وهو مرآتك أيضاً، باعتبار أن حقيقتك حال من أحواله، وصح أيضاً: أنت مرآة شؤونه وصفاته وأسمائه باعتبار أن اللواحق لواحق الذات.

ثم نقول: والطالبون من العباد على قسمين: عالم وجاهل، والجاهل شفيعه المناسبة والارتباط بالرقيقة الذاتية؛ والعالم بما ذكرنا من الأسرار السالفة له الاعتضاد بالمناسبة والعلم المقرب للمسافة القاطع للعلائق والعوائق العائقة عن تكميل صورة المناسبة، وتقوية حكم المناسبة، ثم الإعانة والإمداد إنما يتأيد به القدر المشترك من حيث كل فرد فرد من الحقائق التي اشتملت عليها ذات الطالب والمطلوب ولوازمها، وإليه يشير قوله عليه وآله السلام: «**تخلقوا بأخلاق الله**»[1]، ومن هذا الباب قوله ﷺ للصحابي وقد سأله أن يكون رفيقه في الجنة: «**أعِنّي على نفسك بكثرة السجود**»[2]، فذلك لتحصيل مناسبته ومشاركته بملازمة حقائق العبادة، وهذا ذوق عزيز جداً من اطلع على سره عرف سر الأعمال على الإطلاق، وأن سبب

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) رواه الطبراني في الكبير برقم (851) [20/ 365].

تنوعها اختلاف حقائق من تظهر بهم أعمال الأعيان، وأنه روعي فيها بأجمعها سر المناسبة لتصح الثمرة ويكمل المقصود.

الفصل السابع من فصول الباب
في سر التوجه المسمى بالدعاء وأحكامه وأصول لوازمه

اعلم أن الدعاء والسؤال يستدعي باعثاً وهو: الفقر والحاجة، وغرضاً وهو: حصول ما يحتاج إليه، وما تنشأ منه الحاجة، وتوجهاً به الطلب والاستدعاء، ولساناً للاستدعاء والطلب، وإجابة من الحق سبحانه بها حصول المطلوب المحتاج إليه، فهذه ستة أشياء لا بد من تحقيق كل بأقسامه:

أما الأول: وهو الحاجة، فقد تكون ذاتية، وقد تكون صفاتية. ومن شأنهما أن يكون الأمر المحتاج إليه مناسباً له، فمطلوب الحاجة الذاتية العطايا الذاتية، أي المنسوبة إلى ذات الألوهية، كالتجليات الاختصاصية من الله تعالى أحدية جمع جميع الأسماء الإلٰهية الخصيصة تلك الأحدية الجمعية بأكمل المقربين وندر الأفراد الكاملين، إذ الذات من حيث هي لا يعطي ولا يتجلى تجلياً ما، ومطلوب الحاجة الصفاتية الأعطية الأسمائية، أي من حيث حضرة من حضرات الأسماء بحسب قبول المتجلي له وخصوص حاله من توجهه التابع لعلمه واعتقاده ومزاجه وحاله النفساني والطبيعي الجسمي، والغالب حكمه مما يركب من ذلك ويولد عنه حال الطلب، وكل من السؤالين أعني ما للحاجة الذاتية أو الصفاتية قد يكون لفظياً؛ واللفظي إما معيِّن بكسر الياء كأن تقول: يا رب أعطني كذا، أو غير مُعَيِّن، كأن تقول: يا رب أعطني ما فيه مصلحتي، سواء كان كل منها طلب الوجود أو طلب الكمالات الملائمة.

الثاني: الغرض، وهو كما مر، إما معيَّن أو غير معيَّن بفتح الياء وهو مطلق حصول ما يحتاج إليه الطالب في وجوده إن كانت العطية ذاتية وأسباب بقاء وجوده إن كانت صفاتية، وكل منهما إنما يكون لتحصيل الكمال الذي يمكنه تحصيله كان ما كان، أي مشعوراً به أولاً، وطبيعياً أو نفسانياً، أو روحانياً، أو عقلياً، أو ربانياً، مما سيجيء من أقسام الاستدعاءات.

الثالث: ما ينتشىء منه الطلب، فإن كان المطلوب غير معين فطلبه حكم

الحقيقة الجامعة السارية بأحديته فيه، وإن كان معيناً فتعيينه بغالب حكم بعض الحقائق والأجزاء الإنسانية التي اشتملت عليه ذات الإنسان، فضروب الاستدعاء على قدر ما تحوي ذات الطالب ونشأته من القوى والحقائق وأحكام المراتب، إذ بتلك النشأة المخصوصة صح له أن يكون مظهراً لتلك المراتب ومجمعاً لتلك القوى والحقائق حالة طلبه وجمعه ومظهريته الجمعية والتفصيلية.

ولما كان الإنسان نسخة جامعة كل أمر وصورة محيطة من حيث المعنى والصورة والمرتبة بكل شيء، اقتضى أمر التوجه الإيجادي الإلٰهي أن يكون له بحسب كل مرتبة طلب، فاستدعاؤه على ضروب: طبيعية، ونفسانية، وروحانية، وعقلية، وربانية صرفة مجردة عن سائر المواد، فالواردات الإلٰهية والأوامر والنواهي والتجليات وسائر المطالب إنما تكون بحسبها، وكل شيء فيه كل شيء، لكنه قد لا نعلم، والمنافي لا يقبل ما لا يناسبه ولا يعرفه من الوجه المجهول، والمنافي لعدم الجامع، قد يكون من الحال النفساني، فذو الحال الطبيعي مثلاً إذا جاءه أمر روحاني فباستدعاء رقيقة خفية روحانية كامنة فيه من حيث لا يدري، فنفاه عنه ورده وأنكره، هكذا ذو الحال الروحاني والعقلي.

ثم في مقابلة كل إنسان مما ذكرنا نسبة خاصة يتعين حكمها بالقبول الخاص العبدي واستعداده الحالي العيني، وتلك النسبة المتعينة من الحق تعالى هي المعبر عنها بالاسم الخاص بذلك الأمر من الواردات والتجليات.

ومنها تجلي التنزيه والتشبيه والرد والإنكار الواقع في العالم، ومنه يعلم كون التجليات عامة وخاصة بالنسبة، كل ذلك بحسب مراتب المستدعين وأحوال الطالبين واستعداداتهم، وهذا هو ما قال قدس سره في «التفسير»: أن كل دعاء يصدر من الداعي بلسان من الألسنة ففي مقابلته من أصل المرتبة التي يستند إليها حسب علم الداعي أو اعتقاده إجابة يستدعيها الداعي من حيث ذلك اللسان، ويتعين بالحال والوصف الغالبين عليه وقت الدعاء. تم كلامه

ثم نقول: فالطالب لا يخلو إما أن يطلبه من حيث يعلمه ويحضر معه أو لا من تلك الحيثية، فإن كان الأول فالأمر لا يخلو عن قسمين: فإن قدر له شهود حقيقته في وقت مع شهود الأعيان اللازمة لها على نحو ما كان الجميع في علم الله أزلاً وأبداً، عرف حالتئذٍ ما يتعين له منها في هذه النشأة وما شاء الله من العوالم

واستشرف على ما يحوي عليه ذاته بوجه جملي مع طرف من التفصيل، على أن هذا الاطلاع مع عزته وقلة واجديه يقل زمانه ويستحيل دوامه لسر يتعذر بيانه، وربما يشار إليه فيما بعد.

أقول: ولعل ذلك لاختصاص دوام الإحاطة وبقائها بالحق سبحانه، وقد مر لك، أو لعله إيماء إلى ما سيأتي في آخر الكتاب أن من علامات السائر في درجات الأكملية أنه يعلم الشيء وكأنه لا يعلمه؛ بل يكون عينه وكأنه لم يكنه.

ومما يوجب ذلك سر جمعيته ووحدته وعدم ثبات ما ينطبع في مرآته، لأن الأشياء طائفة حول حقيقته التي هي مركز دائرتها وكل منها يحاذيه نفساً واحداً ويعبر عنه في النفس الثاني من المسامتة والمحاذاة، فما يلحق نقطة نسبة أو حقيقة من الحقائق الكونية أن يقف في مقام المسامتة إلا ويليها نقطة أخرى بحال غير الأولى، وهكذا على الدوام، وسيأتي تحقيقه ثمة بدفع ما يرد عليه.

فصاحب هذا اللسان يكون في غالب الأمر على بصيرة من أحواله يتلقاها عن شهود محقق بعلم سابق، سواء لاءمته أو لم تلائمه وسواء كانت حسنة أو قبيحة عند الناس أو في نفس الأمر، فلعلمه أنه لا محيص عنها لا يدعو إلا إياها اقترنت الإجابة أو تأخرت فإن أكثر أدعيته على اختلاف ضروبها المذكورة مستجابة، إذ يمنعه كشفه أن يسأل إلا فيما يجب وقوعه بشرط السؤال أو يمكن، وذلك في موضعين: أحدهما: فيما لم ينفصل عنه بعد، بل أجمل له علمه. وثانيهما: فيما أبقى عليه من أسباب الرد والمنع، فيرى فيما رأى في أحواله صورة الدعاء مع المنع ولا يقدر على التوقف والدفع)، لما مر أنه يعلم أنه لا محيص له عنه وأن الكشف يمنعه أن لا يسأل.

ثم إبقاء أسباب الرد عليه لأمرين: أحدهما: سر الاقتداء بربه من حيث لا يظهر بكل وجه في كل محل، كما لا يظهر بوجه إلا في محله القابل وهو سر جمع الحقيقة الجامعة للقبول والمنع بحسب المظاهر، كما حقق في «التفسير»: إن لحوق الآلام وغيرها مما لا يلائم للكُمَّل لظهورهم بمقام الجمع، وثانيهما: سر خفض العبودية ورفع الربوبية، فإن ذلك مقتضى جهة الإمكان الثابتة، ولا بد أن يظهر في الكامل لكل من الجهتين: حكم وأثر.

ألا ترى في المقام المحمدي الأكمل وميزانه الأتم الأعدل سر ما أشير إليه

وعنوانه حيث قال: **«لا أدري ما يفعل بي ولا بكم»**[1] مع أنه كان على بصيرة من ربه؟ وقال: **«أنتم أعلم بأمور دنياكم»**[2]، مع أنه أخبر عن طلائع المهدي الآتية بعد ستمائة سنة ونيف، وقد مر أمثاله. هذا كله إذا قدر للداعي شهود حقيقته.

أما إن كان وقت الداعي يقتضي التعبد بحكم مقام خاص ومرتبة معينة وذلك هو الأغلب حكماً، فإن طلبه ذلك يكون بحسب تلك المرتبة أو الحال أو النشأة أو غيرها من المقيدات التي هي شروط بحسب كلها أو بعضها، ثم هذا كله إذا كان طلبه ذاك من حيث يعلمه ويشعر به، إما من حيث ذاته ونشأته الجامعة فإنه في كل نفس من أنفاسه طالب لكل ما حوته نشأته من الحقائق حال الطلب من الحق سبحانه ما به بقاء ظهور أحكام تلك الحقائق، وما به ظهور الحق سبحانه من حيثها، وما به وفيه حصول كمال تلك الحقائق من لوازم ما مر من المقيدات.

الرابع: التوجه الذي به الطلب، فإما أن يكون أحدياً مشتملاً على صحة التصور وكمال المتابعة أو لا؛ فكما قال في «النصوص»: الأصح معرفة بالحق وتصوراً له تكون الإجابة إليه في عين ما سأل أسرع، والأتم مراقبة لأوامر الحق تعالى ومبادرة إليها بكمال المطاوعة يكون مطاوعة الحق له أتم، ولهذا كان أكثر أدعية الأكابر مستجابة، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ﴾ [غافر: الآية 60].

أما عديم المعرفة، السيىء التصور، فليس بداع للحق الذي ضمن له الإجابة، وإنما هو متوجه إلى الصورة المتشخصة في ذهنه الناتجة من نظره أو خياله أو حال غيره ونظره، أو متحصلة من المجموع، فلهذا يحرم أو يتأخر عنه، ومتى أجيب مثل هذا فإنما سبب ذلك سر المعية الإلهية أو الجمعية التامة الحاصلة للمضطرين، الموعود لهم بالإجابة للاستعداد الحاصل بالاضطرار، وذو التصور الصحيح يستحضر الحق فيتوجه إليه استحضاراً وتوجهاً محققاً وإن لم يكن ذلك من جميع الوجوه بل يكفي كونه مستحضراً له في بعض المراتب، ومن حيثية بعض الأسماء والصفات، وهذا حال المتوسطين من أهل الله، وذلك حال المحجوبين، هذا كلامه وسننقل حال توجه الكاملين في موضعه.

---

(1) يشير إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾﴾ [الأحقاف: الآية 9].

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

وقال قدس سره في «التفسير»: ولصحة التصور وجودة الاستحضار أثر عظيم في الإجابة، اعتبره النبي ﷺ وحرّض عليه علياً عليه السلام لما علمه الدعاء، وفيه: **«اللهم اهدني وسددني»**[1]، فقال له: **«واذكر بهدايتك هداية الطريق وبالسداد سداد السهم»**، فأمره باستحضار هذين الأمرين حال الدعاء.

فمن تصور المنادى المسؤول منه تصوراً صحيحاً عن رؤية وعلم سابقين أو حاضرين حال الدعاء ودعاه سيما بعد أمره له بالدعاء والتزامه الإجابة فإنه يجيبه لا محالة، ومن زعم أنه يقصد مناداة زيد وهو يستحضر غيره ثم لم يجد الإجابة، لا يلومن إلا نفسه، لكن سؤاله قد يثمر بشفاعة حسن ظنه بربه وشفاعة المعية الإلٰهية وحيطته، فالمتوجه بالخطأ مصيب من وجه، فهو كالمجتهد المخطىء مأجور غير محروم بالكلية. تم كلامه.

الخامس: ألسنة الدعاء والطلب، وهي إما لسان الظاهر، قال في «التفسير»: أعني الصورة، فهي لسان القال، وإما لسان الباطن وهو غيره، فالطلب إما بهما أو بأحدهما، لكن لسان الظاهر لا يخلو عن بعض رقائق الباطن، ولسان الباطن ليس له تقيد الظاهر؛ وإن لم يعر عن ارتباطه وعن حيثية ترجمة الظاهر عنه وعن حكم المقام والحال الذي هو تحت حكمه، ثم لسان الباطن.

قال في «التفسير»: إنه قد يكون لسان الروح ولسان الحال ولسان المقام ولسان الاستعداد الكلي الذاتي الغيبي الساري الحكم من حيث الاستعدادات الجزئية الوجودية. تم كلامه.

وعلى الجملة، فليعلم أن الإنسان له من حيث حاله الكلي وكونه إنساناً لسان وهو اللسان الجامع، بل ألسنة، لأنه مجموعها، وهكذا من حيث استعداده الجملي الأصلي وكذا من حيث كل نشأة يكون فيها ومن كل صورة يظهر بها نفسه، وكذا لكل استعداد من استعداداته الجزئية الوجودية لسان وهو في كل نفس من أنفاسه طالب؛ فتارة بالبعض وأخرى بالمجموع؛ وتارة عن علم وشهود وشعور وحضور وأخرى بدون أكثر ذلك أو بعضه، وتارة يجمع بين طلبين من جهتين، أحدهما:

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب التعوذ من شر ما عمل...، حديث رقم (2725) [4/ 2090] ورواه أبو داود في سننه، باب ما جاء في خاتم الحديد، حديث رقم (4225) [4/ 90] ورواه غيرهما.

عالماً، وأخرى: جاهلاً، ثم يكون الطلب في هذا الجمع على وجه يقتضي سرعة الإجابة أو بطؤها من الوجه المجهول، ويقتضي عدم الإجابة أو تأخرها من الوجه المعلوم المقصود.

والسادس: الإجابة من الحق تعالى، وهي تعين علم الحق سبحانه وأثر ذلك التعين في حق الطالب باعتبار ما منه من التوجه المذكور بتفاصيله، إذ ما منه سبحانه متعين بحسب ما من الطالب.

قال في «التفسير»: الإجابة على ضروب: **الأول**: إجابة في عين المسؤول وبذله على التعيين دون تأخر أو بعد مدة. **الثاني**: إجابته بمعاوضته في الوقت أو بعد مدة. **الثالث**: إجابة ثمرتها تكفير السيئات؛ وقد نبهت الشريعة على ذلك. **الرابع**: إجابة بـ«لبيك» أو ما يقوم مقامه. تم كلامه.

فنقول: لسرعة الإجابة وبطؤها بعدما مر قواعد:

الأولى: أن الطلب بغير لسان الاستعداد يتبع لسان الاستعداد وما يؤيده واقترن به بحكم الأغلبية، إذ تأخر ظهور حكم هذه الشروط يوجب تأخر الإجابة عن زمان الطلب أو حرمانه عن الإجابة. وحاصله: توقف الإجابة على تمام الاستعداد.

الثانية: أن التقيد ببعض المطالب والمقامات على التعيين مع الحجاب يوجب غالباً طلب ما لا يحصل أو يتأخر حصوله؛ أما مع الكشف فلا، إذ يمنع الكشف عن طلب ما لا يحصل إلا بالوجه السالف، وكذلك المعرفة والسراح، أي عدم التقيد يقتضيان أن لا يطلب إلا ما يحصل، ولا بد غالباً وإن تأخر حكم الآن أو الشأن المقتضيين لتأخر تمام استعداده.

فإن قلت: أليس عدم الإجابة وحرمانها المذكور في هذه الأقسام مما ينافي قول الشيخ الكبير رضي الله عنه في «الفص الشيثي»: لولا ما أعطاه الاستعداد للسؤال ما سأل. وقوله: والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء للقدر المعين عند الله تعالى؛ فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة، وإذا تأخر الوقت أما في الدنيا وأما في الآخرة تأخر المسؤول فيه لا الإجابة التي هي: لبيك، من الله تعالى. فشرحه الشيخ الجندي بقوله: لأن الله تعالى أوجب على نفسه الإجابة بقوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: الآية 60] وأنه لا أوفى من الله بعهده ووعده، فإذا دعاه العبد أجابه في الحال بـ: «لبيك» وذلك في مقابلة ما يلبي العبد إذا دعاه، ولكن الله إذا

علم من العبد تأخر ظهور الاستعداد الحالي لحصول المسؤول، هيئه في الحال بما يعينه على كمال القابلية والاستعداد ويعده لقبول تجلي الإجابة في عين المسؤول، فكل دعاء من كل داع يدعو الله مجاب ويتوقف على تمام الاستعداد ﴿فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝٧٨﴾ [غافر: الآية 78].

قلت: نعم! لا ينافيه، أما لأن المراد بالحرمان هنا الحرمان عن عين المسؤول فلا تنافيه الإجابة في الجملة بما مر من سائر أقسام الإجابة، من الإجابة ببدله الذي هو خير له في الوقت أو بمعاوضة بعد الوقت أو بتكفير السيئات أو الحرمان في الدنيا؛ فلا ينافيه الإجابة بـ«لبيك» ونحوه وتأخيره إلى الآخرة، إذ قد ذكره الشيخ الكبير قدس سره في أقسام الإجابة.

الثالثة: من قواعد سرعة الإجابة بعدما مر من التوجه الأحدي وصحة التصور ودوام المطاوعة أن يكون المطلوب بلسان تمام الاستعداد لتوقف الفيض المقدس عليه.

الرابعة: أن لسان الحال يلي لسان الاستعداد في المرتبة، لأن هذا قسم من أقسام ذلك كما قلنا: إن للشأن والآن الإلٰهيين مدخلاً في تمام الاستعداد.

فنقول في تفصيل حكم المطلوب بلسان الحال: إذا ورد على العبد من شؤون الحق أمر ما من تجلٍ أو خطاب أو كلام بأمر أو نهي أو غيرهما؛ فهذا الحال لا يخلو إما أن يرد على غير تام التحقيق بمعرفة الحق وشهوده؛ أو على المحقق لذلك، فإن ورد على غير المحقق فإما أن يكون الوارد مناسباً لما استدعاه لسان طلبه وعلمه أو لا، فإن ظهر المطابقة قبل ما ورد وانتفع به وتحقق الإجابة والإنعام وإن لم تظهر المناسبة ظن أنه محروم، وربما لم يقبل وتحير وارتاب وحزن.

وإن ورد على المحقق المتمكن، ولا شك أنه عالم بمناسبات الحقائق وألسنتها واستدعاءاتها ومضاداتها، فإن حصل التناسب علم أن لسان الطلب الظاهر ناسب الطلب الحالي الاستعدادي الذاتي، فلذا وقعت الإجابة على الوجه المعلوم المقصود، وإن لم يجد تناسباً تثبت ناظراً في أحوال ذاته مفتقداً حقائقه التي تحوي عليه نشأته من عوارض ولوازم تلزمه بحسب الآن والشأن الإلٰهيين، عالماً بأن الحق حكيم لا يعطي أحداً ما لا يستحق، ولا يستدعيه لسان نوع من أنواع طلبه، فإن أمكنه أن يعرف الحقيقة الطالبة لذلك الأمر الوارد أو التجلي أو غيرهما أعدها لقبوله

وجردها عن أحكام منافراتها وأقامها في عبودية الحق سبحانه وتعالى من حيث الحضرة التي ورد منها الوارد، عاملاً ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي بمقتضى الحكمة الإلٰهية والأدب مع الله.

وإن عسر إدراك الطالب الجزئي منه على التعيين، استدل بالوارد وحكمه وخاصيته على المورود عليه؛ مهتدياً بالحق وبما ورد منه، فإذا تحققه معتبراً بالميزان الكمالي الإلٰهي، فإن اقتضى ذلك الأمر مساعدة الحقيقة الطالبة ورفع ما يعوقها عن الوصول إلى كمالها، ساعد وأعان وطلب بباقي الحقائق المناسبة لها في المرتبة من الحق تكميل تلك الحقيقة على الوجه الأليق الذي تقتضيه الحكمة الإلٰهية الكمالية، وكان ذلك الوجه من التكميل شفيعاً مشفعاً لتلك الحقيقة عند ربه، وإن لم يقتض حكم الميزان مساعدة تلك الحقيقة الطالبة، كان وروده بحسب الوقت والحال والمعرفة والمقام الذي هو فيه والموطن.

ولا اعتراض على الاستعدادات الكلية وألسنتها ومطالبتها جملة واحدة، لأنها غير مجعولة فغير معللة، ولذلك: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: الآية 286]، ولكن على الإنسان أن يعتبر الاستعدادات الجزئية الوجودية فيتوجه إلى الحق بحكمها وطلب صلاح شؤونه ورعاية مصالحه كلها، ما علم منها وما لم يعلم مما يحتاج إليه كل جزء وحقيقة من أجزاء نشأته وحقائق ذاته. وعلى ذلك ورد قوله عليه وآله السلام لأم حبيبة حين قالت في دعائها: اللهم متعني بزوجي رسول الله وبأبي أبي سفيان وبأخي معاوية: «**سألت الله بأرزاق مقسومة، وآجال مضروبة، فلو سألت الله أن يجيرك من عذاب النار وعذاب القبر**»[1]. وقد قال عليه وآله السلام: «**كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس**»[2].

فقال الشيخ قدس سره في «شرحه»: المقدرات على ضربين: ضرب يختص بالكليات فأخبر النبي ﷺ أنها محصورة في أربعة أشياء هي: العمرة، والرزق، والأجل، والسعادة، والشقاوة. وضرب يختص بالجزئيات اللازمة التفصيلية، وظهور بعضها قد يتوقف على أسباب وشروط، وربما كان الدعاء أو السعي

(1) روى نحوه ابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن تعوّذ المرء من عذاب النار. . . ، حديث رقم (2969) [7/ 235] ورواه أبو يعلى في المسند، تابع مسند عبد الله بن مسعود، حديث رقم (5313) [9/ 212].

(2) رواه الربيع في المسند، باب في القدر والحذر والتطيُّر، حديث رقم (71) [1/ 47].

والكسب من جملتها بحيث لم يقدر حصوله إلا بها، بخلاف تلك الأربعة الأولى، فإنه ليس للإنسان في ذلك قصد ولا تعمل، بل نتيجة قضاء الله وقدره بموجب علمه السابق الثابت أزلاً وأبداً بمقتضى تعلقه بالمعلوم، فهذا هو الفرق بين حكمي الاستعداد الكلي والجزئي.

ثم نقول: هذا كله ما لم يكمل الإنسان، فإذا كمل فله في الدعاء وغيره ميزان يختص به وأمور ينفرد بها دون مشارك، وذلك ما أشار إليه الشيخ قدس سره في «النصوص» بقوله: وأما الكُمّل والأفراد، فإن توجههم إلى الحق تابع للتجلي الذاتي الحاصل لهم والموقوف تحققهم بمقام الكمال على الفوز به، وأنه يثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات والمراتب والاعتبارات مع صحة تصور الحق من حيث التجلي الذاتي الحاصل لهم بالشهود الأتم، فلهذا لا تتأخر عنهم الإجابة، وأيضاً فإنهم أهل الاطلاع على اللوح المحفوظ بل وعلى المقام القلمي، بل وعلى الحضرة العلم الإلٰهي، فيشعرون بالمقدر كونه لسبق العلم بوقوعه ولا بد، فلا يسألون في مستحيل غير مقدر الوجود ولا تنبعث هممهم إلى طلب ذلك ولا الإرادة له، وإنما قلت: ولا الإرادة له، من أجل أن ثمة من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته وإن لم يدع في حصوله.

وقد عاينت ذلك من شيخنا رضي الله عنه سنين كثيرة في أمور لا أحصيها، وأخبرني رضي الله عنه أنه رأى النبي ﷺ في بعض وقائعه وأنه بشره وقال: **«الله أسرع إليك بالإجابة منك إليه بالدعاء»**. وهذا المقام فوق مقام المطاوعة، فإن المطاوعة: المبادرة إلى امتثال الأوامر وتتبع مراضي الحق والقيام بحقوقه بقدر الاستطاعة، كما أشار إليه ﷺ في جواب عمه أبي طالب حين قال له: ما أسرع ربك إلى هواك يا محمد! فقال: **«وأنت يا عم إن أطعته أطاعك»**[1].

أما مقام كمال المطاوعة فراجع إلى كمال مواتاة العبد من حيث حقيقته لما يريد الحق منه بالإرادة الأولى الكلية المتعلقة بحصول كمال الجلاء والاستجلاء، فإنه الموجب لإيجاد العالم والإنسان الكامل الذي هي العين المقصودة لله على التعيين، وكل ما سواه فمقصود بطريق التبعية له وبسببه، من جهة أن ما لا يحصل المطلوب إلا به فهو المطلوب.

---

(1) ورد في تفسير تنوير الأذهان، سورة الشورى، آية 26.

أما **الإنسان الكامل** فهو المراد لعينه، لأنه المجلى التام للحق يظهر الحق به من حيث ذاته وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه وما تنطوي عليه من أسمائه وسائر ما ذكر، وحقائق معلوماته، وأعيان مكوناته، دون تغيير يوجبه نقص القبول وخلل في مرآتيته، ومن هذا شأنه لا يكون له إرادة ممتازة عن إرادة الحق، بل هو مرآة إرادة ربه وغيرها من الصفات، وحينئذ يستهلك دعاءه في إرادته التي لا تغاير إرادة ربه، فيقع ما يريد، كما قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: الآية 107].

ومن تحقق بما ذكرنا فإنه إن دعا فإنما يدعو بألسنة العالمين ومراتبهم من كونه مرآة لجميعهم، كما أنه إذا ترك الدعاء إنما يتركه من حيث كونه مجلى للحق باعتبار أحد وجهيه الذي يلي الجناب الإلٰهي ولا يغايره من كونه فعالاً لما يريد، وليس وراء هذا المقام مرمى لرام. ودونه المتوجه إلى الحق بمعرفة تامة وتصور صحيح للمقصود بخطاب: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: الآية 60]، وخبر الحق صدق، وقد تحقق بهذا التوجه، فلزمت النتيجة التي هي الإجابة، فافهم والله المرشد. هذا كلامه قدس سره.

الفصل الثامن من فصول الباب

ضابط يحتوي على عدة أسرار وأصول

الأصل الأول: أن كل مدرك إذا لم ينته النظر فيه إلى إدراك ما وراءه فليس بمدرك تام حق الإدراك، وإذا انتهى إليه صح وصف ذلك الإدراك بالتمام، فإن كان عقلياً، وفي الأمور الباطنة فبالتمام من حيث الحقيقة، وإن كان حسياً، وفي الأمور الظاهرة فبالتمام من حيث الإحاطة، وهذا شامل لما كان المدرك مغايراً لما وراءه مغايرة الصورة لمعناها أو الجسم لروحه أو الوجود للحقيقة المتصفة به، أو ليس مغايراً له بهذه المغايرات الثابتة من كل وجه كالمقيد للمطلق فقد تحقق أن الثاني عين الأول من كل وجه، والأول عين الثاني من وجه دون وجه، وذلك لأن كل مدرك ظاهر حسي أو باطن عقلي، فهو من حيث هو مدرك بهما متناه؛ وتمام كل ما هو متناه إنما هو باتصال حده ونهايته بآخر، أي بما ليس إياه، حتى أن النظر في الحق تعالى وفي أوصافه كذلك إذا كان الناظر تام النظر أو تام الكشف، فإن نظرك

في الوجود المحض الذي هو الخير إذا لم يتعد إلى الشر، أي ليس ما وراءه إلا العدم الذي يتوهم في مقابلته ويحكم عليه بأنه الشر والضد للوجود، لم يتحقق سر: «ليس وراء الله مرمى لرام»، إذ العدم المحض لا يكون مقصداً لإشارة حسية ولا لإشارة عقلية إلا من حيث تعينه بوصف كالمجهول المطلق.

وأيضاً لم يعلم أن الحق لا يحاط به علماً، فإن كون انتهائه بالعبور إلى العدم المحض دليل كون الوجوديات اللامتناهية تحت حيطته، واللامتناهي لا يحاط به، وأيضاً لم يعلم أن نسبة ما تعين لك من أمر الحق علماً إن كنت ناظراً تام النظر وشهوداً إن كنت مكاشفاً تام الكشف إلى ما لم يتعين لك أو لغيرك نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، ونسبة المقيد المنضبط إلى المطلق الغير المنضبط لما مر آنفاً بعينه.

وهذا أصل كبير من سر المطلع الذي لم يخرج شيء عن حكمه، لأن حكم المطلع من حيث هو مطلع حكم الحقيقة العمائية الشاملة لجميع الأعيان الثابتة الأسمائية والكونية من الروحانيات والجسمانيات، كما أن من جملة أحكامها أن كل متعين من حيث هو متعين متناه، وكل تعين نسبة، وإن كل متعين معه مطلق، وأنه من حيث هو غير متعين حال تعينه من حيثية أخرى، وأن التعين صورته المتعينة بحسب مرتبته، إلى غير ذلك.

الأصل الثاني: ذوق يعلم من الأول، وهو إن حقق النظر كشفاً أو عقلاً في كل موجود مقيد انتهى به أمر تام إدراكه إلى أن يعلم من قيده إطلاق الحق سبحانه حال كشفه أنه مجلى من مجاليه ومظهر له وهو ظاهر بهذا، إذ لو كان المتعين بهذا التعين متعيناً بتعين آخر البتة، كان هو أيضاً مسبوقاً فلا يكون الحق معتبراً من حيث هو، بل محتاجاً إليه.

الأصل الثالث: أن يعرف أن كل ما هو حجاب على الحق وعنه سبحانه فهو كاشف ومظهر له، وذلك لما مر مراراً: أن التركيب مع أنه ستر على البساطة التي هي حجاب بالنسبة إلينا، رفع لذلك الحجاب وكشف له مظهر البسائط مع كونه نسبة عدمية وهذا من العجب العجاب، ووجه على ما يفهم من كلام الشيخ قدس سره في «الفكوك» وغيره: أن كون التركيب حجاباً على الحق بالنسبة إلى كمال ظهوره الإطلاقي وقربه التام وكونه كاشفاً بالنسبة إلينا، وذلك لا لأن التركيب الإمكاني شأنه

الإظهار، إذ ذلك شأن الوجود، بل لأن النسب العدمية الإمكانية الظلمانية إذا تراكمت وانتسبت إلى الوجود المحض بحيث كانت عينه في الأعيان، اختلطت الظلمة بالنور، فحصلت المرتبة الضيائية التي شأنها أن تدرك ويدرك به، فبذا حصل الأمر في مرتبة الانكشاف والظهور بالنسبة إلينا.

الأصل الرابع: أن حجاب الشيء إذا كان مظهراً له وهو ظاهر به، وظاهر أنه لم يكن عينه باعتبار أنه صورته ومظهره بل كان غيره لا يكون بينه وبين المحجوب واسطة، ولنقدر ذلك توضيحاً في الحجاب الأقرب إذا قيل بكثرة الحجب أو فيما لا حجاب له غير واحد، ففي مثله متى عرف الحجاب نفسه عرف أنه لا واسطة بينه وبين المحجوب، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وذلك لأن كل ما يقال أنه حجاب على الحق فحجابيته حكم حاصل له من بعض الممكنات اقتضته خصوصيته وظاهر في البعض الآخر منها لكن بالحق لا فيه فلا يكون بينه وبين الحق من تلك الحيثية واسطة، وإن تحققت من حيثية أخرى وهي حيثية تمام الاستعداد الوجودي.

فبهذا ثبت الوجه الخاص لكل موجود متعين، أما أنه حاصل من الممكنات لا من الوجود، فلأنه معدن الظهور، فكيف يكون معدن الحجاب؟ وما مر من أن البساطة حجاب فذلك بالنسبة إلينا من كمال القرب أو الظهور كما مر، وأما أنه في الممكن، فلأن تأثير الممكن في الواجب محال. فما يسمى تعين الوجود بالماهية الممكنة فذلك نسبة ممكنة لا واجبة، وأما أنه بالحق، فلأن الخصوصية الحاجبة إنما يحجب بظهورها، ولا ظهور إلا بالوجود، وسيظهر ذلك.

ثم نقول على سياق قول الشيخ بيان: أن كل حجاب فهو حكم حاصل من بعض الممكنات، إن الحجاب على الحق إما نفسه أو غيره وهو الممكنات، إذ لا ثالث في الوجود، والممكنات، وكذا بعضها، لأنه إما لإمكان ذلك البعض ولا يصح وإلا كان الحجاب كلها لاشتراكها في الإمكان وقد بيّن فساده، وإما لخصوصية زائدة، فإن كانت أمراً سلبياً كان المعدوم مؤثراً في الموجود بل في الواجب، وإن كان أمراً وجودياً فليس هذا الأمر المنضم إلى الممكن الأول ممكناً، وإلا لكانت الممكنات أو بعضها، فننقل الكلام، إما أن يشتمل كل حجاب على الخصوصيات الممكنة الغير المتناهية وهو محال، أو ينتهي إلى (أن يكون الحجاب نفس الحق ولا يصح ذلك، لأن حجابيته على نفسه إما باقتضاء ذاته ويلزم منه

محالان: **أحدهما**: كونه غير عالم بنفسه من كل وجه؛ **وثانيهما**: تركبه من الحجاب والمحجوب أولاً باقتضاء ذاته، بل به، لكن ظهور الحكم يتوقف على الممكنات.

وعلى هذا التقدير فإما أن يرجع حكم الحجابية، وهو الخفاء المعلوم المشهود إلى الحق أو إلى الممكن، أي الخفاء الحاصل من الحجاب، إما أن يكون المحجوب مختفياً من الحق أو مختفياً من الممكن، والأول محال، وإلا لأثر الممكن في الحق مستقلاً كان أو غيره ويكون الحق سبحانه محلاً للحوادث، فتعين أن يكون المحجوب مختفياً من بعض الممكنات، والحاجبية من بعض اقتضتها خصوصيته لكن بالحق، إذ لا ظهور لحكم ما إلا به لا فيه سبحانه أن يكون محلاً لما لا تقتضيه ذاته بسبب الممكن كالحدوث وسائر الأحوال المتبدلة.

فالقاعدة الكلية أن كل ما ينسب إلى الحق من اسم أو صفة ينظر فيه، فإن جازت إضافته إليه فهو مقتضى ذاته أزلاً؛ لكن ما ظهر حكمه للممكن إلا فيما لا يزال، وإن كان مما لا يجوز إضافته إليه من حيث ذاته فهو أمر اقتضاه بعض الممكنات في بعضها لكنه ظهر بالحق، فحدث ظهوره وتحققه لنفسه ولمثله وحدث علم الممكنات.

أما ثبوت ما ثبت للحق أو للممكن أو انتفاء ما انتفى عنهما أزلي، فنسبة الثبوت للأسماء والصفات والمراتب وانتفاؤها لمن هي ثابتة له أو منتفية عنه أزلية، والحادث ظهورها للممكنات والمعرفة بها، وهذا هو الذي قال في «التفسير»، لأن ثبوت الأحكام وتعينها لا يظهر إلا في العماء المذكور الفاصل بين الغيب والشهادة، فالثابت للحق ولغيره كان من كان هو ما اقتضته ذات من ثبت له أزلاً وكذا الثابت نفيه، فالمتجدد إنما هو الظهور والمعرفة لا الثبوت والنفي لمن هما له.

الفصل التاسع من فصول الباب

تتمة لهذا السر الكلي الذي هو لمية المظهرية ومبناها مع اقتضائها الحجابية من وجه والكاشفية من آخر مع أسرار أخر جليلة تذكر في هذا الفصل ولضبطه مقدمات

الأولى: أن الأجسام تبع للأرواح التابعة للمعاني، فكل متأخر منها كاشف عن المتقدم وصورة حاكية له حكاية يلائم مرتبته.

الثانية: أن سراية الأحدية شرط لكل قابلية لظهور الوجود، لكن أحدية تناسب مرتبته وظهوراً كذلك، فالاختلاف مانع الظهور بحسب تلك المرتبة، فالتهيؤ للقبول بإزالة ذلك الاختلاف المانع.

الثالثة: انطباع الظاهر في المظهر موقوف على المقابلة بينهما بعد الأحدية، كلاهما بحسب المرتبة، فالانطباع الحسي موقوف على المقابلة الحسية والروحانية والمعنوية، ويسميهما غير المتحيز: موقوفتان على القصد والتوجه وعلى المحاذاة بواسطة المناسبة الغيبية المعنوية.

فنقول: كما أن انطباع الصورة في الجسم موقوف على صقالته المحصلة لأحديته، لأنها تساوي أجزاء سطوحه وتوحد كثرته، إذ التساوي عدم الاختلاف الذي هو كون بعض الأجزاء السطحية ناتئة، وبعضها منقعرة منحفرة، والصقل بعدمه وتهيؤ المقبول بإظهار حكم الأحدية، كذلك حال النفوس والأرواح التي تحاكيها الأجسام التابعة لها بحسب مرتبتها، فانطباع الصورة الكونية في القلب وذلك لانطباعها في النفوس والأرواح هو اختلافهما، كالنتوء والتقعير والتشفير في المرآة، فيمنع من انطباع ما يراد تجليه في القلب وإزالتها عن القلب وتفريغه عنها هو التهيؤ للانطباع، كالصقل في الأجسام، وقصده بالتوجه والمحاذاة برابطة المناسبة الغيبية المعنوية بمنزلة المقابلة الحسية في المرآة، واختلافات تلك الصور الكونية بمنزلة الصدء، فبقدر قلة تلك الصور وقلة هموم القلب بحسبها يقوى حكم الصقالة وثمرته التي هي انطباع ما يراد تجليه.

اعلم أن الأحدية الحاصلة بالصقل في المرآة نورانية محضة، فلو لم تختلط بظلمانية الجسمانية الذاتية أو العارضية من خلف الزجاج الغالب جهة نوريته، لم تنطبع فيها الصورة، وذلك لأن محض الأحدية تستهلك فيها الكثرة اللازمة للإدراك الذي هو نسبة بين المدرك والمدرك؛ وكذا الانطباع الذي هو نسبة بين القابل والمقبول، لكن لكون المنطبع في المرآة صورة مثالية اشترط في المرآة هذه الأحدية الحاصلة بالصقل زيادة على أحدية الصورة الجسمية الحاصلة في كثرتها الغالبة ليناسب عالم المثال في اعتدال الصفاء والقرب من الوحدة بالنسبة إلى عالم الأجسام، بخلاف انطباع الصور الجسمية في قوابلها والعرضية في الجواهر، وإنما لم نمثل بالصور المرآتية الصور الخيالية، بل مثلنا بها الصور الروحية والنفسية والقلبية، لأن الصور الخيالية من نفس نوع الصور المرآتية وهي المثالية كالصور

المنطبعة في الحدقة والرطوبة الجليدية فإن خيال الحيوان جدول من عالم المثال، فكل ما يحصل في الخيال بواسطة الحواس الخمس الظاهرة شعاع من أشعة الصور المثالية، فافهم لتتصور الأحوال الملكوتية من الأرواح العبقة والنسائم الطيبة والألحان المطبوعة والأنكحة المرغوبة، وغير ذلك.

ثم نقول: والصور الكونية المختلفة التي تغمر المحل القلبي المراد صقله لا تخلو عن أربعة أقسام: إن استوعبت جميع المحل ورسخ حكمها فيه فهو: الرين، والحجاب المذكور في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: الآيتان 14، 15] وذلك لأهل الشرك والتكذيب ـ كما تدل عليه آخر الآيات، وإن لم يجتمع الأمران فإن حصل العموم دون الرسوخ فهو الغشاء والصدء والأكنة كما لأهل الفسق المستولي عليهم ويخاف منه الكفر لأن الاستيعاب مظنة الرسوخ. وإن لم يحصل لا الاستيعاب ولا الرسوخ كان حال صاحبه المزج بين حكم الغين والصدء وبين الصقالة.

وأما القسم الرابع وهو: الرسوخ في بعض وجوه القلب بدون الاستيعاب، فهو حال أهل العقائد النظرية وأهل الأذواق المقيدة من ذوي الأحوال والمقامات المخصوصة، الذين لا يعرفون ما عدا ما ذاقوا ولا يتشوقون إلى غير ما هم فيه، فهم) أعني أهل الأذواق المخصوصة بما حصل لهم من الطهارة والصقال؛ لاحظوا الحق وصار لهم حظ من الشهود والمعرفة، لكن لما لم تعم الطهارة كل القلب حجبهم ما بقي فيهم من الصدء عن كمال الشهود والمعرفة الصحيحة التامة، فقنعوا بما حصل لهم وظنوا أن ليس وراء ذلك مرمى، فالصدء الباقي فيهم ما بقي من الأحكام الإمكانية وآثار الصور الكونية.

فافهم، فإنها قاعدة متى كشفت سرها عرفت: ما الانطباع وما التجلي؟ وهو الظهور في القابل المناسب بحسب مرتبة ذلك القابل، سواء كان روحانياً أو مثاليا أو حسياً، والفرق بينهما أن الملحوظ في الانطباع هو المحل فقط؛ وفي التجلي حال المدرِك في ذلك المحل، وهو المتجلى له وما القبول؟ وهو الاشتمال على المناسبة المظهرية التي تقتضيها المرتبة؛ وما التلقي؟ وهو المقابلة فيما يتحيز، والقصد والمحاذاة فيما لا يتحيز، وما الحجب الحائلة؟ وهي الصور الكونية المنحصرة في الجسمانية والروحانية، لاشتمالها على اختلاف المعدد المشتت على الكثرة المظلمة، وعلمت سر قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هُود: الآية 123] أي من

الكثرة إلى الوحدة، وما الحجب الظلمانية والنورانية المذكورة في الحديث؟ فالظلمانية: الصور الجسمانية، والنورانية: الصور الروحانية. وفي «النفحات»: أن الظلمانية هي الأسماء السلبية، والنورانية هي الأسماء الثبوتية.

قلت: هذا بحسب الظاهر أو الباطن، وذلك في مرتبة المطلع، وما رفعها؟ هو الصقل في الأجسام وتفريغ القلب عن الصور في الأرواح، وتعرفت منها أن ليس بين الحجاب والمحجوب واسطة إلا نسبة اختلاف المدرك وحكمه، فإنها إذا ارتفعت يعرف الحجاب نفسه فيعرف ربه، فيعلم ما فائدة الحضور والمراقبة للقلب في أهل الله أن لا يحل فيه المختلفات ولا يكدره بعد كشفه جلية الأمر ويتحقق بصفة الوحدة المستلزمة للشهود والاطلاع وغير ذلك مما يطول ذكره من أن التجلي الإلٰهي الفتحي لا يتوقف إلا على رفع المانع، حتى قيل: من داوم على تخلية قلبه أربع ساعات نجومية أو ثلاثاً لا بد أن يحصل له إما الفتح أو الجنون أو الموت، وما لا يمكن إيضاحه سر ما بين المتجلي والمتجلى له، لا سيما بعد التجلي الذاتي وبعد غيبوبة المتجلى له في ذات المتجلي. والله أعلم.

الفصل العاشر من فصول الباب ضابط في أن كل علم من العلوم المتعلقة بالمظاهر أو الظواهر يستلزم عملاً وينجر الكلام فيه إلى تقسيم العلم بما غايته ذلك العمل وما ليس كذلك

فنقول: العلم إما متعلقه الحق أو ما سواه، والمتعلق بالحق إما أن يكون علماً به من حيث الارتباطات، أي ارتباط العالم به، وارتباطه بالعالم ارتباط مألوهٍ بإلٰه وإلٰهٍ بمألوه، وهو العلم به من حيث الاسم الظاهر، ويسمى عند أهل الله بـ: معرفة التجلي «الظاهر» في أعيان الممكنات، وإما أن يكون علماً بالحق من حيث هو مع قطع النظر عن العالم وتعلقه به، وهو من علم الهوية الباطنة، أي ذات الحق سبحانه. ثم العلم بالهوية الباطنة وذات الحق، إما من العارف بمرتبة الاسم الظاهر على مذهب أهل البصائر من أن يعرف الحق من تجليه في حقائق العالم وكشف له أن ما وراء ما أدرك من التجليات أمراً آخراً أحدياً ترجع إليه أحكام هذه التجليات

والصور، وإما علمه بباطن الحق بحسب ما تعطيه القوة النظرية، فهذه ثلاثة أقسام والمتعلق بما سوى الحق رابعها:

فالأول: أعني العلم المتعلق بالحق من حيث الاسم الظاهر، سواء كان العالم معتقداً أو عارفاً مشاهداً، أو مكاشفاً لأحكامه وفوائده، لا بد أن يحكم على من قام به ويستدعي منه أن تكون ملاحظته ومعاملته كل موجود مخالفتين، لما كان لهما قبل حصول هذا العلم الشهودي أو الاعتقادي أو الكشف لثمراته، فالأمر المتجدد هو العمل المختص بذلك العلم، إذ العمل قد يكون بالباطن وقد يكون بالظاهر وقد يكون بهما معاً، مع أن الظاهر تبع الباطن، فإن الأعمال بالنيات، والنية حكم من أحكام الحضور أو الاستحضار التابعين للعلم، لأن الحضور ليس إلا استجلاء المعلوم وملاحظته بالفعل، فما انصبغ به العلم من الأحكام سرى فيما هو تابع له وهو العمل.

والثاني: وهو العلم بالهوية الباطنة لله تعالى بالتفسير السابق، وهو ذات الحق سبحانه، وإن كان من العارف المذكور فلا بد له عند شهوده كل ما يشهده من صور الموجودات، لتيقنه بالكشف أن جميعها مظاهر ومجالٍ للحق سبحانه أن يصير حاضراً في ذلك الحال ومستحضراً للحقيقة الإلٰهية الغيبية التي يستند إليها جميع ما ظهر مع استصحاب هذا القيد المتجدد فهذا أيضاً عمل لازم لعلمه ذلك.

والثالث: وهو العلم بذات الله سبحانه، لكن بحيث ما تعطيه القوة النظرية، فلا يخلو هذا العلم من أن يفيد للعالم حكماً سلبياً كالصفات الجلالية؛ أو إيجابياً كالجمالية، وأياً ما كان فلا بد له من توجه نحو الحق أو عبادة له أو حضور معه أو استحضار توجهاً مخالفاً لما كان له قبل تجليه بهذا العلم. وكذا حضوره وغيره مما ذكر، وذلك لأن إفادة العلم إياه سلب ما كان يعتقد ثبوته قبله أو بالعكس، فينصبغ توجهه بحكم هذين القيدين: السلب والإيجاب، وهكذا الأمر في كل مسألة تحصل له من العلم بالله لا يخلو فيها عن سلب أو إيجاب لم يكن قبله.

والرابع: وهو العلم المستفاد جديداً بما سوى الحق، سواء لم يتعلق ذلك العلم بالمستفيد أصلاً أو تعلق به ولم يتعده أو تعدى، فإنه لا بد له من مباشرته أو النظر فيه بالفكر وفي اعتباره صريحاً معيناً أو ضمناً مجملاً من أن يصحبه حكم متجدد من سلب لما ظن ثبوته أو إيجاب لما لم يعلم ثبوته من قبل أو إيضاح في

ثبوت الثابت، كتكثير الأدلة في ثبوته حيث يجعل الثقة به أكثر للعلم بثبوته بالدليل الثاني، ولو لم يثبت بالأول وهكذا بالثالث والرابع وغيرهما، وكل ما ذكر حكم صار ينصبغ به توجهه واعتقاده ومعاملته بمباشرة ظاهرة وبدونها.

ثم نقول: ولما تقرر أن كل علم يستلزم عملاً أعم أن يكون ذلك العمل اللازم غايته ومطلوباً منه أو لا يكون.

ناسب لتحقيق المقام أن توضح سر العلم الذي غايته العمل، والذي ليس كذلك ويستدعي ذلك مقدمة للتنبيه على مسمى الغاية: فغاية كل شيء منتهاه من حيث إن ذلك المنتهى هو المطلوب بذلك الشيء وفي الوصول إليه كماله، سواء كان مطلوباً له لذاته وعلى التعيين أو مطلوباً لأمرٍ آخر يكون الأول مطلوباً بتبعيته، لكونه آلة أو شرطاً أو سبباً للثاني، ويسمى عند أهل النظر: العلم المطلوب لذاته نظرياً، والعلم المطلوب لغيره آلياً وعملياً. وإن أطلق العملي أيضاً على ما مطلوبه المباشرة بعد العلم، والنظري على ما مطلوبه الاعتقاد فحسب، كما سيجيء.

ثم الغايات أعلام الكمالات، فكل غاية آية على كمال يختص بها ويدل عليها لأن الكمال عبارة عما ينبغي، ويكون حصوله أولى من لا حصوله، فلولا تصور ذلك في الغايات ما كانت مطلوبة، لكن يكون ذلك بالنسبة إلى مرتبة خاصة تنسب إليها بداية هذه غايتها، وإلا كل غاية بداية لغاية أخرى وليست مطلوبة بالنسبة إلى تلك الأخرى لامتناع طلب الحاصل فإنما يتعين ذلك بالنسبة والغرض وغاية للمراتب وأحكامها النسبية التقديرية.

إذا تقررت هذه فنقول: للعلوم غايات منها ما غايته العمل، ومنها ما غايته الاعتقاد فحسب بمتعلقه وأحكامه، لكن لسريان أثره يستلزم عملاً، فانضياف العمل إلى مثله من باب شمول الحكم والاستلزام؛ لا أن للعمل موجباً آخر غيره، ومثل هذا يكون حكم أكملية ذاتية لا كمالية غائية مطلوبة، والفرق بينهما، كما مر مراراً، أن مقتضى الذات وإن توقف على شرط أو شروط يكون من باب الأكملية فوق الكمال، وجميع الخيرات بالنسبة إلى الحق كذلك، أما بالنسبة إلى الخلق، فما كان موقوفاً على التوجه الطلبي مقصوداً بذلك التوجه. فغاية وغرض يفيد الاستكمال بذلك، فمن هذه القاعدة التحقيقية يعرف المذهب الحق أن أفعال الله تعالى بالنسبة إليه سبحانه ليست معللة بالأغراض، بل جميع ما صورته الأغراض المقصودة أو

المفهومة من ظاهر الكتاب أو الحديث حكم ومصالح مترتبة ولازمة للكمالات الأسمائية التي قد مر أنها أيضاً ذاتية من وجه، فافهم.

ثم نقول في بسط تقسيم العلم: أن العلم لا بد له من متعلق، فمتعلقه إما ما ليس لنا فيه أثر وجودي، وهو الذي ليس غايته العمل، ولكن يستلزم عملاً كعلمنا بالوجود ووحدته وإمكان العالم والكلية والجزئية وغير ذلك من المعقولات الثانية، وإما ما لنا فيه أثر وجودي وهو الذي غايته العمل، وهذا إما أن يراد لا لنفسه، كالأحكام الإلٰهية والتكاليف الشرعية أمراً ونهياً وعلم الأخلاق على اختلاف صورها، فإنه ليرتكب منها ما يجب أو ينبغي ارتكابه ويجتنب ما ينبغي أو يجب اجتنابه، فهذا يراد لكونه وسيلة إلى ما هو أشرف منه، والأول يراد لذاته ولمتعلقه وهو الحق سبحانه وحقائق أسمائه وصفاته العزيزة.

ثم نقول في تتميم تقسيم العلم بحيث لا يخرج عنه علم ما على كل تقدير: إن متعلق العلم إما أمر واجب حصوله في المادة أي الجسمانية أو ممتنع ذلك فيه؛ أو جائز فيه الأمران، **والأول**: إما واجب الحصول في أي مادة كانت من غير تعيين أو في مادة معينة، فالمختص بمطلق المادة العلم المتعلق بالمقادير وهو المسمى عند علماء الرسوم بالرياضي والمشترط فيه تعين المادة بعلم الطبيعي، والممتنع حصوله في المادة هو متعلق الإلٰهي، والذي يدرك تارة في المادة وتارة مجرداً عنها هو علم الأسماء الإلٰهية والحقائق الكلية؛ كالعلم والقدرة والوحدة والكثرة وغيرها، فإنها توجد تارة في المجردات وأخرى في المواد الجسمانية، وهي بما هي غنية عن كل منهما وإلا لما وجدت مع الأخرى.

فإن قلت: هذه الثلاثة أقسام العلم النظري، أي الذي ليس غايته العمل كما ذكره أهل النظر، فكيف لا يخرج عن هذا التقسيم علم ما؟

قلت: لما انحصر المعلوم في المادي والمجرد، كان كل علم متعلقاً بهما وبأحكامهما، سواء كان غايته العمل أو لا، فالعبادات لكونها تعظيم الحق، والأخلاق لكونها تهذيب النفس من الإلٰهيات الباحثة عن أحوال المجردات، والمعاملات والمزاجر لتعلقهما بالمعاشرة الجسمانية من فروع الطبيعيات.

الفصل الحادي عشر من فصول الباب

تتمة في ضابط يبين بعض أسرار النهايات لا سيما للمرتبة الإنسانية الشاملة التي هي حقيقة الحقائق المعبر عنها بحضرة أحدية الجمع

وهو: أن كل ما يحصل لكل موجود آخراً أو ينتهي إليه فهو ثمرة ما ظهر فيه حكمه من الأسماء الإلٰهية والحقائق الكونية، والمعيار في ذلك حقيقة الإنسان الكامل، فإن جمعيته الظاهرة الشخصية صورة الجمعية الأصلية الكبرى المسماة حقيقة الحقائق، وأحواله صور رقائقها وأحكامها التفصيلية، لذا اشتملت على الأشياء كلها على التمام فعلاً وانفعالاً، وتفصيلاً وإجمالاً، على ما سيظهر في الخاتمة، فإن الإنسان الكامل هو مظهر هذه الحقيقة والظاهر بها.

ثم لكل إنسان من حيث هو إنسان جمعية تخصه بالقوة والفعل مصححة الحكم بالجمعية الأصلية المذكورة وإن كانت مرتبتها دون الكمال، لكن يتفاوت أمر الجمعية كلية وشمولاً لرقائق الجمعية الأصلية بحسب قرب نسبته من الكمال وبعدها عنه، والحكم في تفاوت ذلك لأغلب ما يظهر حكمه من الأسماء والحقائق، فيثمر ولا يجني آخراً إلا ثمرة ما كان مظهراً له منهما.

ومبنى الغلبة هي الأولية والتوجه الإلٰهي التي يشير إليها قوله ﷺ: **«كل ميسر لما خلق له»**[1]، وهكذا الأمر فيما عدا الإنسان، فإن حكم هذا السر مطرد وشامل، والمعيار حقيقة الإنسان الكامل ومرتبته التي لها الاسم «الله» يدبره ويظهر فيه أحكام حقائقه الجامعة للأسمائية والكونية، ولما عدا الإنسان الكامل من الجمعيات ما يناسبها من الأسماء، إذ كل فرد فرد من الموجودات ما عدا الإنسان إنما يصدر عن الحق أولاً ويستند إليه ثانياً ووسطاً ويرجع إليه ثالثاً وآخراً من حيث اسم ما من أسماء الله يختص ويتعين به وينضاف ذلك الفرد إليه، فيقال: عبد القادر وغيره، وينسحب حكم الله من حيث ذلك الاسم إليه وبما بين الأسماء من التفاوت والحيطة والتعلق والحكم يظهر تفاوت صور آثارها التي هي مظاهرها.

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾[القمر: الآية 17]، حديث رقم (7112) [6/ 2745]، ورواه مسلم في صحيحه، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه. . .، حديث رقم (2649) [4/ 2041] ورواه غيرهما.

الفصل الثاني عشر من فصول الباب
في أسرار الكلام الذي هو نسبة
بين الظاهر والمظاهر

لأنه عبارة عن اجتماع الحقائق البسيطة منفردة أو معتبرة مع توابعها ليفيد صورة جمعية بفهم منها وبها أحكام تلك الحقائق، وذلك الاجتماع كما أنه نكاح باعتبار إنتاج نشأة، فهو إيجاد باعتبار تحصيل الوجود الإضافي، وكتابة باعتبار تحصيل نقش التعين، وكلام باعتبار الإفهام اللائق بكل مرتبة على التفصيل الآتي.

فنقول: لتحقيقه مقدمات:

الأولى: أن الكلام بإطلاقه الشامل للمعنوي والروحاني والحسي صورة علم المتكلم آلياً كان أو كونياً بنفسه أو بغيره، فالحقائق المعلومة إذا اعتبرت منفردة عن لواحقها حروفه، وإذا اعتبرت مع توابعها اللازمة أو العارضة كلماته.

الثانية: أن لكل من الحقائق باعتبار مادتها مرتبة معنوية علمية، وشأن المعاني المعلومة مرتبة كانت أو ذات مرتبة، أن لا يظهر من الوجود العلمي إلى الوجود العيني إلا في مادة حاملة وصورة بها وفيها تتحقق المادة، وأعني بالمادة ما به يبتدىء ظهور تلك الحقائق لتتشخص صورة اجتماعها الذي هو الكلام في الخارج، سواء كانت الصورة المتشخصة المظهرية جسمانية وذلك إذا كانت حروفه أرواحاً أو روحانية وذلك إذا كانت حروفه معاني وحقائق والمادة في الصورتين النفس الرحماني الذي صورته في الإنسان الصوت، وأعني بالصورة ما به يتم ظهور الحقيقة المعلومة من التعين الأحدي الحاصل من تلك الجمعية كانت تلك الحقيقة ما كانت، أي معنوية أو روحانية أو جسمانية، وتمام الظهور عبارة عن كون الحقيقة بحيث يتأتى لكل مدرك يجمعه، وتلك الحقيقة موطن ما من المواطن المنسوبة إلى مرتبة إدراكها.

الثالثة: إذا اعتبرت الحقائق المعلومة من حيث ارتسامها في نفس العالم بها فقط، أي لا مع انضمام توابعها ولا مع تعين ظهورها، كانت حروفاً باطنة غيبية[1]، وإن اعتبرت مع انضمام ما يتبعها من الصفات واللوازم، كانت الحقيقة المعلومة

(1) وفي نسخة [عينية] بدل [غيبية].

كلمة باطنة غيبية، وإن اعتبرت تعين ظهور مجرد كل حقيقة معلومة في الوجود العيني بنفس المتكلم في مخرج متعين صورته الوجودية الحاكية للتعين العلمي لكن معراة عن حكم تركيب بعضها مع بعض، كانت حروفاً وجودية ظاهرة، وإذا وقع بينها التأليف الذي هو ظهور اتصال اللوازم بالملزومات والصفات التابعة للحقائق المتبوعة ووقوعه ذلك لكمال إبانة المتكلم ما في باطنه وكمال تفهيمه إلى السامع المخاطب؛ سميت الحقائق المؤلفة كلمة أو كلمات.

إذا تقررت هذه فنقول: الكلام مع انحصاره في قسمين: إلٰهي وكوني، وعلى اختلافه إلى مراتب: معنوي وروحاني ومثالي وحسي ولفظي ورقمي، فهو من حيث إطلاقه كسائر الحقائق الإلٰهية غيب لا يتعين ولا يسمى ولا يشهد ولا يوصف، ويتعين من باطن المتكلم تلك المراتب أولاً بالحروف المتعلقة العلمية ثم بالمتخيلة الروحانية ثم بالحسية الظاهرة في علم الشهادة، أما تعين الحروف وظهورها فبغاياتها وهيئات تقاطعهما المسماة مخارج.

ففي الكلام الإلٰهي المادة هي النفس الرحماني المطلق الغيبي الذي صورته المطلقة في النطق الإنساني الصوت المطلق، والفاصل المعين المميز في الكلام الإلٰهي الحروف المذكورة، وصورته الظاهرة المظهرة لتميز الباطن العلمي في النطق الإنساني اللسان، والمخارج في الكلام الإلٰهي مراتب معقولة يتعين النفس الرحماني بحسبها؛ وصورها في النسخة الإنسانية المخارج المشهورة، فالقوة النطقية الإنسانية تنبعث بالإرادة من باطن القلب بواسطة النفس الإنساني والصوت؛ فيمر على المخارج المشهورة ويتعين باللسان والتقاطع في كل منها، فيصحب ذلك خصوص حكم الإرادة المتعلقة بإظهار بعض الحروف مفردة ومركبة لتوصل بعض ما في نفس المتكلم إلى المخاطب مما تعذر على المخاطب معرفته لولا تعريفه بهذا النوع من الكلام أو ما يقوم مقامه من الرقوم والحركات والإشارات وذلك لأن الإنسان المتكلم يتنفس مصوتاً؛ وقد هيأ اللسان للفصل والتميز بموجب الاستحضار الذهني التابع للتصور العلمي.

فحيث انتهت قوة كل رفع وامتداد من امتدادات نفسه؛ وذلك لا يكون إلا عند مخرج من المخارج؛ ظهر للنفس حين الانتهاء تعين خاص بالقصد والفاصل فيسمى ذلك النَّفس المتعين حرفاً، فذلك التعين مظهر التعين العلمي الذي لا يعلم حد كل

معلوم إلا بمستقره، ومستقره حيث يحصل له الاستغناء في تعين وجوده المطلوب، فحيث أمكن ذلك من المراتب اكتفى به عن سواه واستقر النفس الرحماني من حيث تعين ظهوره فيه، فظهر وتعين، ويسمى حرفاً وجودياً، ولتحدد التلفظ أي ظهور حده **بالحرف حال استقراره سمي حرفاً**، أي طرفاً.

إذا عرفت حقيقة الكلام المطلق فلنعرف حقائق أنواعه المرتبة حسب مراتبه، ولذلك مقدمات:

الأولى: ما مر في النكاحات: أن اجتماع الحقائق في مرتبة يثمر الصورة فيما يليها من المراتب.

الثانية: أن الاجتماع بين الحقائق حسب مناسباتها وعدمه حسب مبايناتها، فكذا اجتماع الأرواح بل الأشباح التابعين للحقائق.

الثالثة: أن تعين الاجتماع بحسب المرتبة والغلبة المعتبرة فيه بحسب أولية الأمر الباعث، واستتباعه البواقي بقوة الحقيقة الجامعة.

فنقول: الكلام المعنوي اجتماع واقع بين الأسماء، أي الحقائق مطلقاً، بموجب أحكام بعضها مع بعض، هذا إن عد الحقائق الكونية أسماء، وإن لم تعد، فاجتماع واقع بين الأسماء وبين الحقائق الكونية، وتظهر نتيجة هذا الاجتماع بحسب المرتبة آلة يقع فيها الاجتماع، وبحسب الأمر المقتضي للكلام من الإرادة الخاصة السابقة يعقبه القدرة اللاحقة، فيتولد الكلام من مقارعتهما؛ فيضاف الكلام إلى المرتبة؛ فيسمى في الرتبة الأولى: معنوياً، والكتاب المرتقم من هذا الكلام الأول الإلّي الغيبي عبارة عن الأرواح، ومفهومات خطاب الحق لها حاصلة على ما بينها من التفاوت الذي أوجبته المراتب والوسائط؛ وحكم الحال الجمعي وغير ذلك مما مر في مقدمة بحث النكاحات.

ويلي هذا الكلام الآلي المعنوي الكلام الروحاني، وهو تصادم القوى الروحانية من حيث قيامها بالأرواح لا من حيث هي قوى مجردة فإنها بذلك الاعتبار معان معقولة، وهذه المصادمة ملاقاة الأرواح في مرتبة جزئية من المراتب المتفرعة عن حضرة الجمع والوجود بحسب مقام الروح المتكلم، وهو الذي له الميل الأول المستتبع بقوة الحقيقة الجامعة للبواقي، وبحسب مقام الأرواح الأخر التي تقع بينها المخاطبة وبين الأرواح الباقية؛ ويفهم بعضها من البعض بمعاينة كل منها بعض ما

في نفس الآخر بموجب ما بينها من المناسبة الرافعة حكم التعدد المستلزم للستر والامتياز.

وذلك لأن المحوج للمخاطبة غلبة حكم المباينة التي بين المتخاطبين، الحاجبة كلاً عن شهود ما انطوى عليه الآخر، فاحتيج في توصيل ما في نفس المتكلم إلى المخاطب مما خفي إدراكه عليه من نفس المتكلم إلى استعمال أدوات يقع بسببها التفهيم ويقوى حكم ما به الاشتراك فيرفع الحجاب الذي أوجبه حكم ما به المباينة والامتياز، فبموجب قوة المناسبة أو المباينة تقل الأدوات المستعملة في التوصيل أو تكثر، وقد سبق أن الأدوات في الكلام الإلهي الحروف التي بها يتعين النفس الرحماني، وفي الكلام الإنساني اللسان الذي هو مظهر لها.

فإن قلت: فقد علم أن مراتب تعين الكلام بالنسبة إلى الإنسان ثلاث: المعنوي، ثم الروحاني الخيالي، ثم الحسي الظاهري. فما الكلام الرقمي على ما قيل: إن الوجودات أربعة: في الأذهان، والأعيان، والعبارة، والكتابة؟

قلت: كما أن الحروف والكلمات الذهنية أي الخيالية، صور الحروف العلمية الغيبية ومظاهرها، ثم الحسية النطقية مظاهر الذهنية، كذلك الرقمية وما يقوم مقامها مظاهر للألفاظ النطقية الحسية وإن لم يخرج عن الحسية المطلقة لأنها من المبصرات أقامها مقام النطقية تعميماً للفوائد وتتميماً للعوائد.

منها: تفهيم الغائب، فإن الكتاب للغائب كالخطاب للحاضر. ومنها: إمكان تحصيل الفهم بعد الغفلة مع غيبة المتكلم، فبذلك تلاحقت الآراء وتصادمت الأهواء وانتشرت العلوم واجتمعت الفهوم. **ومنها**: أن الضبط به أكثر منه بالحفظ، حتى قيل: ما حُفظ فَرّ وما كُتِب قَرّ؛ إلى غير ذلك.

ثم نقول: إذاً عرفت عدة من المقدمات:

الأولى: أن مرتبة الإمكان المقابل في التعين الثاني لحضرة الوجوب بما حوته من الحقائق الممكنة هي الغيب الإضافي بالنسبة إلى غيب الهوية وغيب الذات المطلق، وإن تعين بالتعين الأول، أما بالنسبة إلى عالم الأرواح فيسمى غيباً مطلقاً، لأنه غيب إلٰهي؛ بخلاف عالم الأشباح فإنه كوني.

الثانية: أن مرتبة الإمكان الظلمة العدمية من حيث هي هي، فإنها تقتضي العدم لكن لا مطلقاً؛ بل بشرط أن لا يشرق عليها نور الوجود كما مر أن مظهرها

في تلك الحال القمر، ويمكن أن يقال: ظلمتها ظلمة القابلية للإشراق، فإن القابلية ظلمة كما أن الفاعلية نور.

الثالثة: أن الممكنات تتعين وتظهر في نور الوجود العام الذي هو صورة غيب الذات وأول حاصل منه، وإن قلنا آنفاً أيضاً بأن النَّفَس الرحماني يتعين بالحروف والحقائق، فذلك أيضاً صادق كما مر مراراً في تحقيق قول الشيخ قدس سره: أنت مرآته وهو مرآة أحوالك.

الرابعة: أن أحكام الممكنات وهي الأحكام التي لا يصح إضافتها إلى الحق من حيث هو هو يتصل من بعضها ببعضها، لكن يظهر بالحق وفيه من حيث كونه نوراً ووجوداً ولا ظهور إلا بنور الوجود، وهو من حيث هو لا يتقيد ولا يتعدد ولا ينعدم ولا يحدث ولا يتغير، فكل ذلك أحكام تلحق بممكن ممكن؛ لكن ظهورها بالحق، فالأحوال لا تتقلب في الحق، بل الحق يتقلب في أحواله بموجب: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29].

الخامسة: أن صور الموجودات مظاهر نسب علمه، أي صور الكيفيات العلمية المعبر عنها بالحقائق، ولا تظهر الحقائق في الوجود إلا بعد تأليفها بشرائط، فتكون صور كلماته النفسية الرحمانية أيضاً، وهذا بحسب كل موجود، موجود.

أما جملة الموجودات فصور لحضرة علمه مطلقاً ومظهر واحد مشتمل على تعينات متعددة نسبية، لكن لحقيقة نفسه الأحدية، عرف أن المثال الواقع في الوجود موافق للأصل الإلٰهي، يعني: أن الكتابة الخارجة والنطق الإنساني صورة الكتابة الإلٰهية التي هي إيجاد، وأن الكتاب القولي مطابق للكتاب الإلٰهي الفعلي ومحكم بنيانه، لذا سمي حكيماً كما سمي الكتاب الفعلي: مبيناً، ففي الكتابة دواة ومداد ثم حروف كامنة فيه، ثم ورق، ثم كتابة، ثم قصد إليها، ثم استحضار لما يراد كتابته، وكذا في النطق علم الناطق وذهنه، ثم حروف وكلمات كامنة مجملة فيه، ثم نفس، فصوت، ثم قول، ثم قصد إلى النطق، ثم استحضار ما يراد به.

فالمداد مع الدواة نظير مرتبة الإمكان بما حوته من الممكنات، يعني أن الدواة نظير المرتبة، والمداد نظير النفس الرحماني فيها؛ وذهن المتكلم وعلمه في النطق أيضاً نظير مرتبة الإمكان، وذلك لإحاطة الحق بما في مرتبة الإمكان وجوداً وعلماً، فكذا الإنسان محيط بما في الدواة والذهن إظهاراً، ثم حقائق الممكنات التي في

مرتبة النفس الرحماني والتجلي الأحدي كالحروف الكامنة في الدواة، وعلم المتكلم وذهنه اندراج الكثرة التي يحصل من نواة التمر فيها، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «**كان الله ولا شيء معه**»[1]، أي بالفعل، ثم الورق، والنفس، والصوت، نظائر انبساط النور الوجودي العام المسمى بالرق المنشور، والنور المرشوش، وانبساط ذلك النور نشر الورق ورش النور؛ وما يكتب في الورق ويتعين في المخارج من الصوت كصور المعلومات المتعينة في الوجود الخارجي أي الداخلة تحت الوجود، لا ما لم يشم رائحة الوجود.

ثم الكتابة والقول نظير الإيجاد والإظهار، وذلك إما بالنفس الرحماني الأحدي الظاهرة تعيناته بـ«كن» لما علم أن لا ظهور إلا بنور الوجود العام الأحدي بذاته والمتعين بتعلقاته الإيجادية المعبر عنها في الشرع بـ«كن»؛ وهذا هو السبب الحقيقي للظهور الشامل للكتاب المسطور، وإما بالقلم الأعلى المتوسط بين الحق وبين الكون، لكن بوجه شرطية للإعداد والفيض لا بالعلية كما زعمت الفلاسفة، لهذا لم يفد إلا ثبوت حكم النفس الرحماني وسريانه في المراتب وشمول حكمه، وهذا هو السبب العادي وعليه الاعتقاد الصحيح الشرعي، وإنما كانت الكتابة والقول نظير الإيجاد من جهة كون الحق تعالى وتقدس كالكاتب في كونه خالقاً وبارئاً ومصوراً ومدبراً للأمر الوجودي ومفصلاً لآيات ذاته المتعينة بحسب أسمائه وصفاته، ثم القصد الإنساني إلى الكتابة والنطق نظير الإرادة الأولى الإلٰهية) أعني الميل الكلي إلى كمال الجلاء والاستجلاء واستحضار ما يراد كتابته أو النطق به نظير تخصيص إرادته واستجلائه ما يريد إبرازه من حضرة العلم إلى حضرة العين بأولية ميل ما هو غالب الحكم من الحقائق الأسمائية، وكما أن استمداد العالم الناطق أو الكاتب ما يريد كتابته أو النطق به يتوقف على شيئين ويحصل من أصلين: أحدهما: العلم الفطري الأولي لما يريد كتابته. والثاني: العلم الجزئي المستفاد من المحسوسات الباعث على القصد الجزئي، كذلك الأمر في الأصل الإلٰهي يتوقف على أصلين نظيرين لهذين.

فنظير الأول الفطري علم الحق بذاته وعلمه بكل شيء من عين علمه بذاته، ونظير العلم المستفاد من الحس: تعلق علمه بالممكنات أزلاً عن شهود منه لها في

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

نفسه وإبرازه على حد ما علمها بحسب ما كانت عليه بنوعين في موطنين: ففي غيبه الذاتي مجملة مستهلكة التعينات، المسمى شهود المفصل في المجمل، وفي حضرة علمه مفصلة، متعينات الصور، حاضرة كل عنده بصورته الواقعة في الواقع، المسمى شهود المجمل في المفصل.

ومن تحقق هذا بما يلاحظه في نفسه كشفاً أو بقوة نظره الحاكم، أن ما لا يتقيد بالزمان والمكان وكان عالماً بجميع المعلومات، وكانت جميع المعلومات نسبه المخصوصة وأحواله المتعينة حاضرة عنده، لم يستبعد وقوع تعلقات الصفات من الأزل إلى الأبد بالفعل إلى جميع الموجودات.

فإن قلت: كون القول والكلام نظير الإيجاد من حيث إنه تركيب الحقائق التي هي الحروف الغيبية أو الوجودية، وتركيب الكلمات المركبة عنهما، يشعر بأن تكون أقسام الكلام كأقسام الإيجاد والنكاح خمسة بحسب التركيبات الواقعة في الحضرات الخمس، وليس كذلك، بل انحصر الكلام في الإلٰهي والروحاني والإنساني، فما الفرق بينه وبينهما؟

قلت: الفرق أن مقصود النكاح والإيجاد تحصيل الصور الوجودية، إما مطلقة كالنكاح الأول الغيبي أو معينة كالبواقي وإنما تَميُّز الصور الوجودية يتحقق في الأرواح والأجسام من حيث هي أجسام. أما مقصود الكلام فالأفهام، فلا يتحقق إلا فيما ينتج الفهم، فيتصور في الحقائق الإلٰهية لإنتاج المخاطبات والتفاهم الروحاني في عالم الأرواح والقوى من حيث صورها المثالية، ثم يتصور التركيب الروحاني الخيالي بين تلك الصور لإنتاج المخاطبات والتفاهم النطقي في الإنسان، وإن قام الرقم والكتابة مقام النطق لما سبق من الفوائد، فهذا المقصود لا يتصور فيما ينتج صور الأجسام البسيطة، أو المعدنية، أو النباتية، أو الحيوانية مما ليس فيها قابلية فهم الحقائق، والله أعلم.

وإلى أن مراتب إدراك الحقائق المركبة ومراتب تركيبها بحسب الفهم ثلاثة يمكن أن ينساق بما ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات»: أن الإدراك المختص بالخلق أنواع، منها: التصور المطلق البسيط، كتصورك مسألة أو فناً من الفنون بدون تخيل الحروف المعربة عنه وبدون تفصيل أقسامه إن كانت له أقسام حتى لو سألت هل تعرفها؟ قلت: نعم! من غير توقف، وهو المسمى عند القوم بالتصور الساذج والبسيط والمطلق. ودونه الإدراك الفكري الترتيبي، ثم الذهني الخيالي، ثم

الوضوح والإيضاح الظاهر لفظاً أو كتابة، أو ما يقوم مقامهما من نقرات أو إشارات يصطلح عليها بين المتخاطبين.

هذا كلامه، وهو يشعر بأن الأقسام للأفهام بعد البسيط ثلاثة، وهذا أصل جامع من عرفه معرفة ذوق وشهوداً واستحضره استحضار واقف على حقيقته عرف الوجود المفاض المضاف إلى كل مرتبة أنه تعين الحق، إلى النفس الرحماني من حيث تلك المرتبة مطابقاً للتعين العلمي، فوجود كل شيء تعين النفس الرحماني من حيثية، وعرف الإيجاد وهو انبساط النفس الرحماني من تلك الحيثية الموجب لكون التعين العلمي تعيناً خارجياً، وعرف سر تبعية العلم للمعلوم أنه يتعلق به على ما هو عليه، وإلا كان جهلاً، وعرف سر المراتب أنها نظائر المخارج في أنها محال التعينات الحاصلة بخصوصيات الحقائق وأولية التوجه الأحدي، وعرف سر المضاهاة الإنسانية للحضرة الإلٰهية في الصفات والأفعال حتى في الكلام والكتابة، وعرف السر الجامع بين العلم الذاتي الإلٰهي، والأولي الفطري الإنساني، وكذا بين العلم الإلٰهي المتعين من المعلومات وبها قبل الإيجاد وبعده وبين العلم الإنساني المستفاد من الحس، وعرف مرتبة الصوت أنه صورة النفس المتوجه، ومرتبة اللسان أنه آلة تعين الصوت، ومرتبة النفس الإنساني أنه المتعين باللسان والظاهر بالصوت، وعرف غير ذلك من الأسرار مما لا يحصى تفصيله، كما عرف ما الكتاب المسطور، والرق المنشور، والكتاب المبين، والكتاب الحكيم، وأم الكتاب؛ وهو النون الذي هو الدواة على مراتبها الخمسة السالفة، ولم سمي القلم قلماً، واللوح لوحاً؛ إلى غير ذلك.

ثم نقول في مقصود المخاطبات الربانية والإنسانية، والفرق بين مقصوديهما: أن جميع المخاطبات الربانية والكتب الإلٰهية ألسنة وعبارات تخبر عن أمرين: **أحدهما**: أحوال العباد المخاطبين. **والثانية**: عند الحق من حيث كينونتهم معه كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: الآية 4]، و: ﴿أَقْرَبُ ـ إليكم ـ [إليه] ـ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: الآية 16]، و: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجَادلة: الآية 7]، ومن حيث تعينهم لديه بصور تقتضيها استعداداتهم الأزلية الغير المجعولة التي بها أخذوا الوجود من الحق سبحانه ومن حيث لوازم تلك الاستعدادات التابعة لها، وهي أحوالهم الثابتة في علم الحق الذاتي الأزلي، وكليات تلك الأحوال الأمور الأربعة المذكورة في الحديث الناطق بأنه: «**يجمع خلق أحدكم**

في بطن أمه...» الحديث[1]، وهي: العمر، والرزق، والأجل، والسعادة، والشقاوة.

وإلى هذا ينظر من كتاب الله آيات التقدير والإثابة والعقاب، ومجملها قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزّلزلة: الآيتان 7،8] ومجمعها من المدارات الخمسة الدينية، غير الاعتقادات، أعني: الحكمة العملية المنقسمة إلى العبادات والمعاملات والمزاجر، ويذكر في أبواب الفقه وإلى الآداب المذكورة في علم الأخلاق، وذلك لأن مرتبة العبدانية مقتضاها حسن حال العبد وملائمتها بالطاعة الذاتية التي كمالها محو الذات؛ والصفاتية التي كمالها محو الصفات، والأفعالية التكليفية التي كمالها التسليم والرضاء، وقبح حاله وعدم ملائمتها بالمعصية والمخالفة، إذ المخالفة أثر البعد والمباينة، كما أن الموافقة أثر القرب والمناسبة الداعية إلى عدالة الاستقامة الأحدية التي هي رأس كل كمال، فمبنى هذه الأحوال سر المجازاة الأولى الكبرى بين الحق والماهيات القابلة التي هي شؤونه بأخذ التعين وإعطاء الوجود الإضافي، لأن تكليف العباد مبني عليها.

وبيانها: ما ذكر الشيخ قدس سره في تفسير «إياك نعبد»: من أن كل أمر يظهر في مراتب التفصيل لا بد أن يكون ظاهراً بين أصلين في إحدى حضرات النكاحات الخمس؛ والأصلان: حضرة الوجوب والإمكان. أو قل: حضرة الأسماء والأعيان. ومعلوم أن أحدية الحق لا تقتضي إيجاد شيء، بل الحق من حيثها غني عن العالمين لا يناسب شيئاً، ومعلوم أيضاً أن لا إيجاد ولا أثر بدون الارتباط، ولا ارتباط إلا بالمناسبة، والمناسبة إنما تنشأ من جهة التضايف الثابت بين الإله والمألوه.

---

(1) جزء من حديث رواه ابن ماجه في السنن، باب القدر، حديث رقم (76) [1/ 29] ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (3934) [1/ 414] ونصه حسب رواية ابن ماجه: عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «إنه يجمع خلق أحدكم في بطن أمه أربعين ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله إليه الملك فيؤمر بأربع كلمات فيقول: اكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أم سعيد، فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها».

إذا ثبت هذا فالأصلان للتكليف، **أحدهما**: إيجاب ذاتي إلٰهي منه عليه قبل أن يظهر للغير عين، ولسانه: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: الآية 12]، و: ﴿حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ [يونس: الآية 33] ونحوهما. **والآخر**: أن التجلي الوجودي له الإطلاق التام عن القيود الإمكانية، ومن حيث انطباعه فيها أضيفت إليه الأوصاف المختلفة وتقيدت بالقيود اللازمة باستحالة تعقله مجرداً عنها، غاية الأمر الانتهاء إلى قيد واحد هو الإمكان. فلا جرم اقتضت الحكمة العادلة وحكم الحضرة الجامعة الكاملة ظهور سر المجازاة بسر المناسبة المذكورة، فظهر التكليف الإلٰهي للعباد كلهم، وكل ما سواه عبد فتعينت القيود الأمرية والأحكام الشرعية في مقابلة ما عرض للوجود من التقيدات العينية الإمكانية التي بحسب ما يقتضيه الموطن والزمان والنشأة والأحوال، وبذلك التعين الإمكاني لغيب الذات يظهر سر ارتباط الحق بالإنسان وبالعكس.

وأحكام التكليف تتفاوت بالقلة والكثرة، وبالدوام وعدمه، بحسب القيود المضافة إلى الوجود. فمن كانت مرآة عينه الثابتة أقرب إلى الاعتدال، متناسبة الصفات والأحكام، وعلامته أن لا يظهر في المظهر حكم مخالف لما يقتضيه الأمر في نفسه لذاته، كان أقل المجالي تكليفاً وأتمها استحقاقاً للمغفرة الكبرى التي لا يعرفها أكثر المحققين وأسرعها انسلاخاً عن الأحكام التقييدية ما عدا قيد الإمكان، كنبينا محمد ﷺ ثم الكُمّل من ورثته، لذا قيل: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: الآية 2] وأبيح له ولمن شاء الله ما حجر عن الغير.

وصاحب هذه المرآة يقابل كل شيء بالطهارة الصرفة ليظهر كل من شاء بما هو عليه في نفسه، وشأنه أن يحفظ على كل شيء صورته الذاتية الأصلية على ما كانت في ذات الحق أزلاً؛ وذلك ما دام محاذياً له، فإن انحرف عن كمال مسامته لاقتضاء حكم حقيقته الانحراف، فلا يلومن إلا نفسه.

وأما حكم من نزل عن هذه الدرجة فبحسب قربه وبعده من هذا المقام وزناً بوزن لا يتخرم ولا يختل، فإن ذلك من سنة الله، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: الآية 62]. تم كلامه.

وثانيهما: أنه ألسنة و عبارات تخبر عن أحوال الحق عندهم ومعهم وعن النسب والإضافات الناشئة في البين من حيث إنهم بحقائقهم المتبوعة وأحوالهم

التابعة من مظاهر شؤونه ومجالي أسمائه، وهو سبحانه مرآة لأحوالهم، بحيث لولا ذاته سبحانه لكانوا عدماً محضاً، إذ لا ظهور إلا بنور الوجود وهو متقلب في تلك الأحوال، أي ظاهر فيها شيئاً فشيئاً؛ كما هو مؤثر في ظهورها كما قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النّور: الآية 35]، وقال: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29] ونحوهما، وإلى هذا القسم تنظر الآيات الدالة على الحكمة النظرية التي هي الاعتقادات.

قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: وهنا موضع تنبيه، وهو: أن الشؤون الكلية الإلٰهية التي صرحنا أنها كيفيات كالأجناس لما تحتها، فتسمى من حيث رتبة جنسيتها أسماء أُوَل ومفاتيح الغيب، وأمهات الصفات، وغير ذلك من الألقاب، وتسمى الصور الوجودية الظاهرة بأحكام تلك الشؤون ملائكة وأنبياء ورسلاً وأولياء وغير ذلك، ويتدرج الأمر متنازلاً تنازل الأنواع والأجناس النسبية حتى ينتهي الأمر إلى الأشخاص وأحوال الأشخاص. تم كلامه.

قال الفرغاني: ولما كان الكتاب القرآني المحمدي أجمع الكتب لمعاني جميعها، لكونه ترجمة معاني حقيقة الحقائق الإلٰهية والكونية وترجمة أحوالها وأحكام تفاصيلها في تنزلها، **أولاً**: لتحقيق الكمال الأسمائي، **وثانياً**: لاستجلاء كمالها الذاتي من حيث مظهر جامع إجمالي ومن حيث المظاهر التفصيلية التابعة لذلك الجامع الذي هو الصورة المحمدية، ومتضمناً ترجمة أحوال ذلك المظهر المحمدي وترجمة أحواله وأخلاقه وبيان طرق ظهوره بوصف الكمال، وترجمة أحوال متابعيه وأخلاقهم وطرق وصول كل منهم إلى كماله المختص به. ومتضمناً أيضاً بيان وضع شريعته كاملة جامعة حافظة اعتدال جميع ما ذكرنا من المظاهر والحقائق ووحدة التجلي الأول وأسمائه في تنزله. لا جرم كان هذا الكتاب والشريعة مغنيين بحكم جمعيتهما التامة وبيانهما الوافي عن وضع كتاب آخر أو شرع بالنسبة إلى مظهر كل اسم كلي من الأسماء الكلية المتبوعة، فإنه بموجب: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية 38] مشتمل على كل أمر كلي أو جزئي يقع في الوجود من الأزل إلى الأبد، لكونه متعيناً من التجلي الأول الجامع جميع أحكام الأزلية والأبدية، فيفهم ويستنبط من عباراته وإشاراته ودلالاته ومفهوماته كل إمام ومرشد منور عقله وقلبه أو روحه أو سره بنور الإيمان والشرع ونور الهداية الخاصة أو نور الشهود، دقائق علوم الشريعة وعلوم الطريقة وعلوم الحقيقة، ويهدي بذلك من يكون تابعاً خصوصاً ولكله عموماً. تم كلامه.

هذا كله مقصود الكلام الإلٰهي الرباني، أما مقصود كلام الخلق بعضهم مع بعض فهو ترجمة ما خفي من أحوال بعضهم عن البعض وذلك ظاهر، وأما مقصود كلام الخلق مع الحق في توجهاتهم ومناجاتهم وأدعيتهم فهو ترجمة ما تعين من حكم الحق فيهم لكن بحسبهم كما ورد في الدعاء المأثور: **«أنت الغني ونحن الفقراء إليك»**[1] وأمثاله. وكذا ترجمة ما تعين من الحق من شأنه الذاتي الذي يطلب به الاستكمال، ويقصد به ظهور الكمال المستجن في حقائق الأحوال، البارزة بصورها راجعة إلى الأصل الكلي الجامع بعد الظهور بما انطوى واشتمل عليه كل شيء من شأن ربه ومن أحوال ذاته في نفسه ومن الأحوال المودعة فيه المتعدي حكمها إلى الغير وبسبب ذلك الغير.

قال قدس سره في «النفحات»: فكل شأن اشتمل على شؤون شتى تابعة له في الظهور الوجودي والحكم والمرتبة، فإن المتبوعة تسمى تارة باعتبار تعينها في علم الحق فحسب أزلاً وأبداً حقائق وأعياناً ونحو ذلك، وباعتبار ظهور مطلق الحق في حقيقة ما متبوعة منها تسمى تلك الحقيقة باعتبار تلبسها بالوجود عرشاً وكرسياً وشمساً وقمراً وحيواناً ونباتاً ومعدناً، ثم تتنازل فيقال: هذا الشخص وهذا الفرس وهذا التفاح وهذا الياقوت وهلم جراً، تختلف الأسماء باختلاف الأجناس والأنواع ثم الأشخاص، هذا شأن المتبوعة.

وأما الكيفيات الجزئية التابعة فتسمى صفات وأحوالاً للمتبوعة وتنحصر أمهات الحقائق المتبوعة التي هي أصول الشؤون في أعداد مخصوصة، كانحصار الأجناس والأنواع المعروفة عند الجمهور، فأجناس تلك الشؤون وأنواعها: الملائكة والجن والسماوات وكواكبها والعناصر ومولداتها والأنبياء والرسل والخلفاء والكُمّل ورجال العدد من الأولياء الذين نسبتهم من الصور الوجودية نسبة الأعضاء الرئيسة، ونسبة المفاصل إلى الصورة الإنسانية الظاهرة، وللأجناس مراتب مختلفة لكل مرتبة أهل وأحوال وألسنة وتراجم وأحكام، والأنبياء بعدد قسم واحد من هذه الأجناس وكذلك الرسل وبقية الأولياء، وعدد الكتب والصحف المنزلة على عدد قسم آخر من أقسام الأجناس.

فصور المفاتيح الأُوَل التي هي صور الأصول: آدم، وشيث، وإدريس، ونوح عليهم السلام، ويجمع هؤلاء الخضر عليه السلام.

---

(1) هذا الأثر لم أجده بلفظه فيما لدي من مصادر ومراجع.

وأما صور حقائق الأصول فـ: إبراهيم، وموسى، وداود، وعيسى عليهم السلام، والجامع للكل نبينا محمد ﷺ وعليهم، وتنقسم الأمم وأحوالهم ودرجاتهم وشرائعهم بحسب ما ذكرنا، وهكذا سائر الأنبياء.

وأخبرت بالديار المصرية في مشهد غيبي كمالي إمامي بخطاب صريح إلٰهي حال شهود حقيقة الخلافة بأمور، من جملتها: أنه ظهر إلى الآن من الغيب نحو ألفي خليفة، وكذلك عدد صفوف أهل المحشر وانحصارهم في مائة وعشرين صفاً، الثمانون منها لهذه الأمة والأربعة لباقي الأمم، فهو عدد يختص بقسم من الأقسام التي أشرنا إليها، ولولا أن شرح كل قسم وذكر صورة المطابقة يحتاج إلى زيادة بسط لذكرنا، وأيضاً يخرجنا عن بيان المقصود، وإنما هذا تنبيه ليعلم أن خطاب الحق لكل رسول بكل كتاب هو ترجمة عن حال الرسول مع الحق من حيث ارتباطه بأمته ومن حيث ما تشاركه فيه الأمة؛ ويظهر من بين هذين صورة حالة الخصوصي من حيث ما يمتاز به عن الأمة وبحسب ما يمتاز به عن الحق، ومن حيث ما يتحد به مع ربه فلا يمتاز عنه، ومن حيث ما يضاهي الحق ويشاركه، وهذا هو القسم الخصوصي المذكور.

فكل كتاب مخصوص فمحتده اسم من الأسماء الربانية، ولسان ذلك الاسم يترجم عن شأن كلي من شؤون الحق وعن الحق، لكن من حيث تعينه بذلك الشأن وبحسبه، فالأسماء للأحوال والأحكام تتبع الأحوال، والأحوال تتعين بحسب استعدادات الحقائق المتبوعة والاستعدادات لا تتبع شيئاً ولا تتوقف على شيء، ولا تُعلل بشيء سواها، لكن الوجودية الجزئية تابعة للكلية السابقة على الوجود العيني.

وأما اللغات: فهي ملابس المعاني التي اشتملت عليها كل كيفية كلية، وعلة اختلافها اختلاف الكيفيات التي تتعين بالاستعدادات المختلفة في المراتب المختلفة، وسبب فهم أهلها هو حكم القدر المشترك في البين القابل بالاستعدادات المختلفة تلك الكيفيات المختلفة كما بيّنا. تم كلامه.

وأما خاتمة الكتاب الجامعة

لمقاصد الباب

ففي بيان خواص الإنسان الكامل لأنه مع آخريته الشهودية أول الأوائل في التوجه الإلٰهي الشامل

فاعلم أن كثيراً مما يختص به من مراتبه وأطواره وأحواله وكيفية رجوعه إلى مرجعه ومآله قد سلف تفاريقه في تضاعيف الكتاب، ويستدعي توضيح المذكور في هذا الباب نقل المُذَكِّر لعدة مما سبق تحقيقه عن محقق الأصحاب الشيخ السعيد الفرغاني:

الأول: أن أول متعين من غيب الهوية الوحدة الحقيقية الذاتية التي نسبة الأحدية المسقطة للاعتبارات، ونسبة الواحدية المثبتة لجميعها إليها على السواء.

الثاني: أن هذه النسبة السوائية هي عين التعين الأول والبرزخية الأولى التي هي الحقيقة الأحدية، وحقيقة الحقائق القابلة لتجلي الواحد الأحد على نفسه الذي له أحدية الجمعية بين النسبتين وهو عين النور الأحمدي الذي قال فيه: «**أول ما خلق الله نوري**»[1] إن أراد بخلق معنى قدر كما في: «**إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره**»[2]، وهذا التجلي أصل الأسماء الإلٰهية المضاف إليها الربوبية بجميع معانيها ومنشأها ومنتهاها لقوله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: الآية 42].

الثالث: أن هذا التجلي يتضمن كمالاً ذاتياً محققاً عند حقيقة السوائية بلا شرط شيء؛ وكمالاً أسمائياً متعلقاً ظهوره عند غلبة أثر الواحدية بتحقق البرزخية الثانية التي هي صورة البرزخية الأولى وظلها القابلة للتجلي الذاتي الذي هو صورة التجلي الأول وظله.

الرابع: أن الكمال الذاتي مقتضاه الأول كمال جلاء الذات، أي ظهوره لنفسه بجميع اعتبارات الواحدية مندرجة في عين الواحدية على ما تظهر صورها مفصلة في

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.
(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

المراتب إلى الأبد، فكانت الذات الأقدس بهذا الشهود في مجلى البرزخية الأولى غنية عن العالمين بشهودها إياهم شهوداً مفصلاً في مجمل ومقتضاه الثاني كمال استجلاء الذات، وهو ظهوره لنفسه بأحدية جمع جميع اعتبارات واحديته برجوع الكل إليه على نحو ما كان عند كمال الجلاء المذكور، لكن من حيث الكمال الإنساني المضاهي لعين البرزخية الأولى بحكم عدالته وأحدية جمعيته.

فمظهره الحقيقي **الصوري**: عين المزاج الأعدل العنصري المحمدي، **والمعنوي**: قلبه التقي النقي الذي وسع الحق من حيث تجليه الأول وحقيقته التي هي عين البرزخية الأولى وهي الحقيقة الأحمدية ولتحقيق حكم الوترية المحبوبة تكون صورة وارث ذوق ولايته لا حقيقة نبوته ﷺ الذي هو الخاتم أيضاً عين ذلك المظهر.

وأما الكمال الأسمائي فيقتضي أيضاً كمال الجلاء والاستجلاء. أما كمال الجلاء فقسمان:

أحدهما: ظهور التجلي الثاني الغالب عليه حكم الواحدية الذي مجلاه عين البرزخية الثانية المشتملة على أصول الصفات السبع المعينة من التجلي الأول للأئمة السبعة الأسمائية التي تعين سبع حقائق إنسانية ظاهراً في كل منها أثر خفي من هذه الصفات والأسماء، مع اشتمال كل على الكل حقيقة لقوة انتسابه إلى حكم البرزخية الأولى، ثم انتشت منها سبع حقائق إنسانية أخرى وظهرت في تفصيل البرزخية الثانية التي هي الحضرة العمائية، وحكم هذه السبعة الثواني على عكس حكم السبعة الأولى كما سيظهر، ثم تفرعت منها في الحضرة العمائية وفي طرفيها اللذين هما حضرة الوجوب والإمكان، حقائق أسماء إلٰهية للتأثير وحقائق كونية للقبول، وفي عينها حقائق الإنسانية منتشئة بعضها عن بعض أجناساً وأنواعاً وأشخاصاً؛ وكلها صور معنوية ظاهرة بالنسبة إلى الحق من كونها نسبة لا بالنسبة إلى أنفسها من كونها خلقاً.

ثانيهما: ظهور صور اعتبارات الواحدية بصور آثار الأسماء الإلٰهية والقوابل الكونية. وتسمى الهيئات الاجتماعية المتحصلة منها: خلقاً، والمظاهر الكلية الروحانية أو المثالية أو الحسية الفلكية أو الكوكبية للأسماء الكلية والجزئيات للجزئية كما مر، فاقتضت الحكمة الإلٰهية تأثير الأسماء والصفات الكلية بواسطة مظاهرها الفلكية والكوكبية من جهة التشكلات والاتصالات، وأن تكون السلطنة في

كل مدة لفلك وكوكب هو بمنزلة نفسه المدبرة لصورته إلى أن انتهى حكم الجلاء والاستجلاء بتركيب المولدات وأنواعها وأشخاصها.

ثم ابتدأ لكل من مظاهر الأئمة السبعة الأسمائية والصفاتية وهي الأفلاك والكواكب دورة سلطنة أخرى لتحقيق كمال الاستجلاء الذي هو شهود التجلي الثاني المشتمل على جميع أسمائه بالفعل من حيث القلب المضاف إلى المظهر والصورة الإنسانية قلباً وصورة مضاهيين معنًى وصورة للبرزخية الثانية للجمع التفصيلي، ثم ظهور التجلي الثاني لنفسه من حيث ذلك المظهر وقلبه، إما به وبسمعه وبصره فيه فشهود مفصل في مجمل، وإما به وبسمعه وبصره فيما خرج عنه فشهود مجمل في مفصل، وذلك ليتحقق به رجوع كل اسم من الأئمة السبعة بعد تحققه بكماله الاختصاصي وتفصيله إلى أصله المقتضي إجماله وجميعته ليكون جامعاً بين الكمالين الاختصاصي والجمعي، ويعود التجلي الثاني بهذه الكمالات إلى أصله الذي هو التجلي الأول.

الخامس: لما كان أخص خواص الصورة الإنسانية القول والنطق الظاهري والباطني حيث لا يوجد في سائر الصور، كان مبدأ سلطنة أدوار مظاهر الأسماء لتحقيق كمال الاستجلاء مظهر القول، فاقتضى التجلي الثاني من حيث الاسم القائل بحكم المحبة الأصلية وتحريكها للمفاتيح بحكم السراية فيها بعد تحققها بكمالاتها الاختصاصية تخمير طينة آدم عليه السلام، لأن هذه المظاهر كلها أجزاء اليد المضاف إليها تسويته، ثم نفخ فيه بلا واسطة من روحه الأعظم، أو كان أثر الاسم القائل فيه أقوى، لذلك اختص بإنباء الأسماء للملائكة وكان موقفه برزخية السماء الدنيا بمجاورة الكوكب المختص بمظهرية القائل، وكانت فيها بيت العزة التي هو محل نزول القرآن جملة وغير ذلك، وكانت صورة آدم الجامعة بين جميع الكمالات أصلاً ومُنشئاً لجميع الصور الإنسانية التخطيطية، كما كان معنى محمد ﷺ وحقيقته التي هي حقيقة الحقائق مُنشئاً وأصلاً لجميع الحقائق والأرواح الإنسانية وغير الإنسانية.

السادس: أنه تعين بعدد الحقائق السبعة الأصول من جهة إجمالها مظاهر إنسانية قابلة لاجتلاء التجلي الثاني بجمعيته، مع أثر خفي من الاختصاص بوصف منها، وظهر حكم ذلك الأثر الخفي في أذواقه المتعلقة بطرف ولايته وإنباءاته المتعلقة بطرف ثبوته، ويسمى كل منها خليفة وكاملاً وأولي عزم؛ من شأنه الصبر

والثبات في حاق الوسطية بين الحق والخلق ليأخذ المدد من الحق بحقيته الظاهر الحكم ويعطي الخلق بخلقيته، فلا يميل إلى طرف. ولا بد لكل خليفة كامل من ميزان كلي من طرف الحق لحفظ كلمة الوحدة والعدالة على طرف خلقيته في نفسه وفي من يأخذ المدد الوجودي الوحداني بواسطته، لأن لا تعتوره الأحكام الإمكانية والآثار النفسانية والشيطانية، فيسمى ذلك الميزان: شريعة.

فإن كان قانوناً كلياً مشتملاً على جميع ما اشتملت عليه حقيقة هذا الكامل ووجوده من الأذواق والأخلاق الموصلة إلى جناب الجليل الجميل من حيث إجمال حقيقته في صورته وتفصيلها بصور من تحت حيطته حقيقة ووجوداً، فذلك الميزان هو الكتاب العزيز المنزل عليه.

وإن كان الميزان جزئياً بالنسبة فهو شرع مضاف إلى كل نبي ورسول أصله ذلك الميزان القولي الكلي، لأن ما عدا الكاملين من الأنبياء والرسل فحقائقهم ووجودهم متفرعة من حقائق الكاملين ووجودهم، فنسبة الكاملين إليهم حقيقة ووجوداً كنسبة الأجناس إلى الأنواع، كما أن نسبة الكاملين إلى حقيقة الحقائق التي هي البرزخية الأولى وإلى التجلي الأول الذي هو باطن الوجود والنور الأحمدي نسبة الأنواع والأجناس إلى الجنس العالي، ففي كل مدة سلطنة دورة من أدوار هذه المظاهر الكوكبية ظهر خليفة من الكُمّل، ولا بد أن يظهر في مدة سلطنة دورة كل خليفة وأولي عزم سبع مظاهر لهذه الحقائق السبعة الأصول من حيث غلبة حكمها الاختصاصي على مثال الأبدال السبعة في هذه الأمة المحمدية، لكن كل من السبعة الكاملين لكونه مظهراً لحكم كلي مشتمل حكم كل أمر من السبع على الجميع مع أثر خفي اختصاصي من أحدها، كان أولي عزم كاملاً وخليفة للحق بلا واسطة وتجلياته ذاتية، وكل من السبعة التابعين لكونه مظهر أحد الأصول السبعة من حيث ظهور حكم تميزه واختصاصه كان خليفة بواسطته وتجلياته أسمائية وصفاتية لا ذاتية، فكان لكل خليفة كامل سبع خلفاء غير كاملين، وهكذا الحكم في الأقطاب المحمديين.

السابع: أنه لما تم كمال الجلاء والاستجلاء التفصيليين المختصين بالتجلي الثاني، وانتهت سلطنة أدوار مظاهره برجوعها إليه ورجوعه بتلك الكمالات إلى أصله الذي هو التجلي الأول، انبعث منه بحكم الانصباغ بتلك الكمالات حقيقة المحبة الأصلية إلى كمال استجلاء هذا التجلي الأول؛ وتوجهت المفاتيح بحكم

ذلك الانصباغ إلى تحقيق هذا الكمال، وتوجهت الأصول والفروع المذكورة بكمالاتها الاختصاصية والاشتمالية بتبعيتها واجتمعت متوجهة، فعادت سلطنة الأدوار الجزئية لأدوار السماوات السبع إلى سلطنة الدورة العرشية المحمدية الكلية الوحدانية بحكم اقتضائها للمظهر الحقيقي الأكملي لحقيقة البرزخية الأولى.

فاستدار الزمان كهيئته يوم خلق السماوات والأرض، ولأن دورتها وحدانية اعتدالية كان مقتضاها أمراً وحدانياً اعتدالياً هو العنصر الأعظم المجمل المرتوق الذي كان مادة السماوات والأرض، لكن لاختلاف أحكامها لتفاوت قابليتها ظهر التفاوت بالكبائس ونحوها في مقدار الزمان، وعند انتهاء أدوارها وعود سلطنة الأدوار إلى أصل الزمان الذي هو الدور العرشي بطلت الكبائس والنسيء وعاد حكم الزمان إلى الوحدة والاعتدال، فلا جرم حان زمان استجلاء التجلي الأول الجامع بين الأحدية والواحدية بتعين مزاج عنصري إنساني وحداني يكون مظهراً صورياً للبرزخية الأولى؛ وبتعين قلب تقي نقي من عين تلك المزاج يكون مظهراً معنوياً لها.

فتسارعت المفاتيح بسراية الحب الأصلي فيها من حيث مظاهرها السبعة وفروعها بعد تحققها بكمالاتها الاختصاصية الروحانية والمثالية، فتوجهت إلى تعيين المزاج الأعدل المحمدي المذكور فيه، فتعين وجوده من حضرة التجلي الأول متنازلاً ماراً على جميع المراتب وآثارها المعتدلة الكاملة بلا توقف ولا تعويق.

فظهر ذلك التجلي بصورة غذاء معتدل صورة وحكماً، وتناوله عبد الله وآمنة بأحسن وجه في أسعد وقت، واستحال إلى النطفة في أعدل زمان، وظهر أثر المحبة الأصلية فيهما بصورة الشهوة في أكمل حال، وصح الاجتماع، واستقرت النطفة الميمونة في الرحم في أيمن ساعة وأسعد طالع بحكم اقتضاء الدورة العرشية الوحدانية وسلطنتها وسراية حكمها في جميع الأدوار؛ وقام كل واحد من الأسماء من حيث مظاهرها الروحانية والمثالية والفلكية والكوكبية من حيث كمالاتها برعاية ذلك المزاج الأكمل وتربيته في أطواره، وبعد تمام تسوية تعلق الروح الأعظم الأوحد الأقدم الذي هو القلم الأعلى من حيث نسبة ظهوره بصورة التفصيل في اللوح وبالتدبير والتربية بوصفه الكلي الجملي، بهذا المزاج الأعدل المسوّى في أكمل وقت وأعدل ساعة.

ثم ظهرت في أيمن الساعات في عالم الحس وأضاء بنوره العالم عند ظهوره

شرقاً وغرباً كما أخبرت أمه آمنة ثم تصدى لتربيته من المهد إلى أوان البلوغ ذلك التجلي الأول ومفاتيح الغيب بسرايتها في الأسماء ومظاهرها إلى أن حملته حرارة مطلوبيته على التخلي في غار حراء وأمرته إنارة محبوبيته بأن يتحقق سر إسراء: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى﴾ [الإسراء: الآية 1] حتى انتهى من الكمال والأكملية إلى ما انتهى الذي ما فوقها رتبة ولا غاية، والحمد لله على تلك العناية. تم كلامه.

إذا عرفت هذه المقدمات على الكمال فلنتعرض لما يقتضيه الحال. **اعلم**: أن الواجب تحصيله من العلوم الحقيقية الإلٰهية والإنسانية على من اتصف بأشياء وجمع حاله لها:

الأول: أن يكون مستعمل البصيرة حق استعمالها لطلب الكمال الإنساني في الطور الإلٰهي، وهو كما سيجيء كمال الولي العارف الذي له الجمع المتضمن للتمحض والتشكيك، وسرت ذاته وحكم مرتبته وشهوده في جميع المراتب والأسماء والمواطن والنشآت والأحوال، وكان مع الحق حيثما كان، ككينونة ربه معه دون حيثٍ ولا معٍ؛ وهو آخر درجات الكمال. أو يستعملها لطلب الكمال الإلٰهي في الطور الإنساني، وهو كمال شهود الوجود الواحد، ورؤية الأشياء بالله من مرتبة «**فبي يسمع وبي يبصر**»[1]، وهو أول درجات الولاية والكمال.

الثاني: أن يكون متشوقاً إلى تحصيل ذلك الكمال، أي متهيئاً لقبوله.

الثالث: أن يكون راقياً مترقياً في درج تحقيق ذلك الكمال، سواء كانت ترقية ذلك بتعمل وتطلب لمعرفة حقائق الأسماء الإلٰهية والقوابل الإمكانية بالنظر أو السلوك أو لا بتعمل، بل بفيض إلٰهي ولطف إلهامي أو ذوق كشفي بجذبة ربانية.

هو أن يعرف حقيقة نفسه ليعرف ربه، فيعرف ما حقيقة الإنسان التي هي الغيب المطلق لصورته الحقية؛ أعني كيفية تعينه في علم الله؟.

ومم وجد، من أي حضرة من حضرات الوجود والتجلي الرباني تعين وظهر؟

وفيم وجد، أي في أي مرتبة من المراتب الجامعة الإلٰهية والخاصة به الكونية التي هي المحال المعنوية وجد هذا المجموع؟

وكيف وجد، يحتمل معنيين: السؤال عن كيفية وجوده من حيث هو صادر

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

عن الحق، والحق موجد له، وعن كيفيته من حيث هو موجود عليها؟

ومن أوجده وخلقه؟

ولِمَ وجد، أي فائدة وحكمة تحصل من وجوده؟

وما غايته، أي منتهاه الرتبي الكلي أو منتهى علمه وعمله من حيث التفصيل؟

وهل رجوعه إلى عين ما صدر عنه أو مثله مرتبة أو وجوداً إن صحت المثلية؟.

وما المراد منه مطلقاً بالإرادة الكلية الذاتية من حيث إنسانيته المطلقة ومن حيث استعداده الخاص؟

وما المراد الخاص منه في كل وقت؟.

وهل استعين بالإنسان في المرادات المذكورة كلها أو بعضها من حيث عينه ومرتبته أو استعان هو من حيثهما؟.

وهل الاستقلال حاصل لأحد الطرفين الإلٰهي والإنساني من حيث الوجود أو التعين أو الارتباط، أو الاستقلال ممتنع مطلقاً لكل من الطرفين أو ممتنع في بعض الأمور الثلاثة المذكورة دون بعض، وأي شيء من العالم هو في الإنسان معنى يقوم بنفسه وفيما خرج عنه صورة قائمة بنفسها أو بالعكس، أيّ شيء هو في الخارج عنه معنى وفيه صورة؟

وفي كم تنحصر أجناس العالم علواً وسفلاً بعد معرفتها؛ وهل هي المقولات العشر التي يقول بها أهل النظر أم لا؟

وكيف تؤثّرُ أجناس العالم بعضها في بعض؟.

وكيف أثّر كل الأجناس في الإنسان حال كون الإنسان مؤثراً فيها بالحال والمرتبة؟.

وكيف أثّر الإنسان بعد ذلك في أجناس العالم بالذات والفعل الإرادي والحالي؟. وكيف يعرف تقابل نسختي الإنسان والعالم بالذوق وما أولية المراتب في العالم صورة ومعنى أو قل وجوداً ورتبة وروحاً وجسماً وما أولية المرتبة بالإيجاد في الإنسان وفي العالم وكذلك الآخرية فيهما وما الفرق بين الحقائق المؤثرة والمتأثرة من حيث الأثر؟

ثم نقول: وإذا علم الطالب أن الإنسان مجموع حقائق العالم التفصيلية أعلاه

وأسفله بناء على أن الإنسان صورة جمعية قرآنية والعالم صورته التفصيلية الفرقانية، وهو الحقيقة الجمعية المحمدية أعني الكمالية الإنسانية يعرف تقابل النسختين بالذوق الأول المذكور، لأن مجموع الأشياء عينها لولا اعتبار الأمر الزائد الذي هو الاجتماع، وهو نسبة عدمية، ويعرف مرتبة الأجناس في العالم والأنواع الكلية، لأن أجناس العالم أجناس حقيقية حينئذ وأنواعه أنواعها لذلك.

قال الجندي في شرح «الفصوص»: إن الأجناس العالية في العالم: الجوهر والنامي والحساس والناطق والإنسان، كما مر.

وإذا عرف أو شهد ما قدر له، وذلك بأن يطلع على الحضرة العلمية العمائية المتضمنة كل حقيقة تشم رائحة الوجود بآثارها ولوازمها، عرف مضاهاة حقيقته للحقيقة الجامعة التي ظهرت بها وفيها ومنها هذه الحقائق كلها وصورها، إذ الحقيقة الجامعة باعتبار الاسم الجامع المتعين بها والأسماء التفصيلية المندرجة تحته سبب الظهور، وباعتبار الكيفيات القابلية التي فيها محل الظهور، وباعتبار أن الظهور صفتها وابتدأ منها مبدأ الظهور، فإن ما قبلها غيب مطلق نسبة البطون والظهور إليه سواسية، لأنهما يتصوران بالنسبة ولا نسبة ثمة. وعرف صورة الارتباط الكلي الأصلي بين الجميع وبين كيفية الارتباط الذي تقتضيه حقيقته جمعاً وتفصيلاً. وعرف أولية المراتب صورة أنه للعرش ثم الكرسي ثم المركبات إلى آخر المولدات، ومعنى أنه للمرتبة الإنسانية ثم لأجناسها العالية متنازلة، وإيجاداً أنه للقلم، ثم اللوح، ثم الهباء، ثم الجسم الكل، ثم العرش، إلى آخره وآخريتها كذلك.

ثم يعلم تقابل النسختين بالذوق الثاني الأتم الذي هو معرفة الأشياء بالله ومن كونها عين الحق، إما باعتبار أحديتها الوجودية في حضرتي الألوهية بطوناً والكونية ظهوراً؛ وهو نظر العارف، وإما باعتبار أن كثرتها وإن اعتبرت فهي نسب أسمائية فلا موجود فيها إلا الحق، والتعدد في أسمائه، وهو نظر المحقق المعتلي على العارف.

فإذا شهد بأحد هذين الوجهين أن الأشياء أسماء الله تعالى، وهي في الحقيقة عين الحق، شهد أن نفسه والمسمى غيراً وهو العالم نفس الحق لبقاء ما يبقى وفناء ما يفنى فشهد أن الظاهر بكلا الظهورين التفصيلي والإجمالي الأحدي هو الحقيقة الجامعة المحمدية، وهذا هو سر المماثلة والمضاهاة ومقابلة النسختين، ويعلم

أسرار أخر ستتضح عند شرح الأجوبة إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: فمتى حصل للإنسان المستبصر المتشوق المذكور ذلك الاطلاع على حقيقته وعلمه بذوق صحيح وكشف صريح، لا يشوبه إمكان شبهة كما في الحاصل بالنظر، وتحقق قدر ما اقتضاه استعداده من الكمال الذي أهل له بأن يسر هو لتحصيله بحكم: **«وكل ميسر لما خلق له»**[1]، سواء كان تحصيله بوجه كلي أو بوجه تفصيلي لكن مؤقت، لأن التفصيلي المؤبد مستحيل في الممكن، وهذا كماله العلمي ولو كان نسبياً ومن كماله العلمي أن يغلب عليه حضوره في أحواله كلها أو أكثرها، سيما أوائلها وأواخرها على الوجه الذي سلف ذكره في سر الحضور، وهو استجلاء المعلوم وما انصبغ به العلم من الأحكام والأوصاف، ومع ذلك صار مراعياً للخواطر الأُوَل، ولكلٍ أول في آخر وآخر في أول مستلحقاً لكل منهما بالآخر وضابطاً لما بينهما، عارفاً بأحكام الخواطر أنها ربانية أو ملكية أو نفسانية أو شيطانية لميزان صحيح، عاملاً بمقتضى كل منهما من الإقبال والإعراض، موفياً كل ذي حق حقه، موصلاً بالميزان الإلٰهي القرآني ظاهراً وشريعة، والإيماني والإحساني باطناً وحقيقة وكشفاً، كان إنساناً كاملاً بصيراً بنفسه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وهذه مرتبة الكمال المشتملة على مراتب الإسلام والإيمان والإحسان، فإن ازداد معرفة تفصيلية واستيعاباً للأسماء الإلٰهية كلها والصفات، وتحقق بالجميع فعلاً وانفعالاً أي تأثيراً بجهة وجوبه وتأثراً بجهة إمكانه، وصار ذلك التحقق ملكة بحيث لا تحجبه نشأة ولا موطن من ذلك التحقق ولا تحجر عليه مرتبة ولا يقيده حال ولا مقام ولا غيرهما؛ صار حينئذ مرتقياً في درجات الأكملية، كالمنصب على الظرف بعد امتلائه، وهذه مرتبة الأكملية المشتملة على قوة استتباع الأسماء الجزئية ومظاهرها.

فإذا انتهى الأمر به إلى التمكن من تكميل من شاء من عباد الله، وذلك إذا اتحدت إرادته بالإرادة الأولى الأصلية التي عليها مدار حال الصورة الكلية الوجودية الظاهرة ومعناها القائم بها، بحيث لا يقع في الوجود إلا ما يريد عقله، وإن كره بعض ذلك طبعاً أو شرعاً، وذلك لما يقتضيه مقام معرفته التفصيلية وحقائق الأسماء الذاتية وفروع الأسماء الإلٰهية والربوبية الفاعلة والكونية القابلة على استعداداتها

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

المتفاوتة؛ كان السيد الأفضل والإمام الأعظم الأكمل، الحائز بمرتبة الخلافة والاستخلاف والجمع بينهما والجمع بين صفتي التمحض والتشكيك، كما سيجيء. والواصلون إلى هذه المرتبة المكينة، أي الثابتة، لما صارت ملكة راسخة هم المنتفعون بإنسانيتهم، ونشأتهم الانتفاء التام المحمود، وأما ممن سواهم فبحسب قرب نسبتهم من هؤلاء وبعدهم. وجعلنا الله من أنعم عليهم بالكمال الإلٰهي والإنساني معنى، كما أنهم صورة، وحققنا وسائر الإخوان بهذا الحال السني والمقام العلي. آمين.

فالحاصل: أن لكمال الإنسان ثلاث مراتب كلية:

الأولى: لأصل الكمال وهي بالاطلاع على حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الحق سبحانه، وذلك بشهودها وكشفها إما في اللوح مع ارتباط البعض بالبعض، أو في الحضرة العلمية العمائية بطرفيها ووسطها، ثم مراقبتها والحضور معها والعمل بموجب الخواطر المرتبة عليه بميزان شرعي وشهودي.

الثانية: للأكملية، وهي باستيعاب المعرفة التفصيلية بجميع الأسماء الإلٰهية، وملكة التحقق بها فعلاً وانفعالاً بحيث لا يمنعه عن ذلك مانع.

الثالثة: للتمكن من التكميل لكل من شاء، وذلك باتحاد إرادته بالإرادة الأولى الأصلية التي عليها مدار حال الصور الوجودية كلها ومعانيها القائمة بها.

فالمرتبة الأولى الكمالية هي التي أشار إليها وإلى سرها في «التفسير» بـ: التجلي الجمعي بين التجلي الأسمائي، بأقسامها الثلاثة التي هي بحسب الاسم الظاهر، أو الاسم الباطن، أو الاسم الجامع بينهما وبين التجلي الذاتي، بأقسامه الثلاثة التي هي: قرب النوافل وقرب الفرائض، والجمع بين القربين، والفناء عنهما، وذلك فيما قسم، قدس سره، التجلي الأحدي المتعدد ظهوره وتعيناته وترتيباته بحسب مراتب القوابل واستعداداتها قسمة بحسب حال السالك، فقال: إن كان الغالب عليه حكم التفرقة أعني عدم خلو الباطن عن شوائب التعلقات فالتجلي يتلبس فيه بحكم الصفة الغالبة الحاكمة على القلب، وينصبغ بحكم الكثرة المستولية عليه، ثم يسري إلى سائر صفاته النفسانية وقواه البدنية، وفيما يصدر عنه حتى في أوراده وعباداته التابعة لنيته وحضوره، كانصباغ النور العديم اللون بألوان ما يشرق عليه من الزجاج.

فإذا انتهى أمر الحق إلى الغاية التي حدها، انسلخ عن التجلي حكم تلك

الصفات وعاد عوداً معنوياً إلى حضرة الغيب، وإن كان المتجلى له في حال الجمع الأحدي أي الخلو المذكور فإن أول ما يشرق نور التجلي على قلبه التام التجلي عن صدء الأكوان بتوحد أحكام الأحديات الكلية الثلاث: أحدية عينه الثابتة، وأحدية التجلي الذي به ظهر عينه له، وأحدية الصفة الغالبة عند التجلي الثاني لدى الفتح بل المنتج له.

فإذا حصل التوحد المذكور اندرجت تلك الأحكام المتعددة المنسوبة إلى الأحديات في الأصل الجامع لها، فانصبغ المحل بحكم التجلي الجمعي، ثم أشرق ذلك النور على الصفات والقوى وسرى حكمه في سائر الصفات والقوى، فأوجب إخفاء الكثرة دون زوالها بالكلية، فلا يخلو إما أن يتعين التجلي بحسب الاسم الظاهر والاسم الباطن، أو الاسم الجامع بينهما:

فالأول: أفاد رؤية الحق في كل شيء رؤية حال، وظهر التوحيد في حسه وخياله ولم يزهد في شيء من الموجودات.

والثاني: أفاد معرفة أحدية الوجود نفيه عما سوى الحق وظهر التوحيد في مرتبة عقله، وزهد في الموجودات الظاهرة.

الثالث: المستشرف من حيث مرتبة الوسطى الجامعة على طرفي الغيب والشهادة أفاد الفوز بالجمع بين الحسنيين.

ثم قال: وهذه التجليات تجليات الأسماء، فإن تطهر قلب المتجلى له عن العلائق بالكلية حتى عن التوجه إلى الحق باعتقاد خاص أو الالتجاء إليه باسم مخصوص، فإن التجلي حينئذ يظهر بحسب أحدية الجمع الذاتي، ويشرق شمس الذات على مرآة حقيقة القلب من حيث أحدية جمع القلب أيضاً؛ وهي الصفة التي بها صح للقلب الإنساني مقام المضاهاة، وأن يتسع لانطباع التجلي الذاتي الذي ضاق عنه العالم الأعلى والأسفل، ثم يتبحر ساحة القلب وشرع جداوله بحسب نسب الأسماء علواً في مراتب قواه الطبيعية وتحرق حينئذ أشعة شمس الذات المسماة بالسبحات متعلقات مدارك البصر وتقوم القيامة المختصة به فيقول لسان الاسم «الحق»: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ١٦﴾ [غافر: الآية 16] وحينئذ يظهر قرب الفرائض المقابل لقرب النوافل، فيبقى العبد مستوراً خلف حجاب غيب ربه، فينشد لسان حاله حقيقة لا مجازاً:

تسترت عن دهري بظل جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما درين مكان

فإذا انتهى السالك إلى هذا المقام المستور ورأى بعين ربه ربه، وتحقق بعكس ذلك أيضاً، أضيف العلم إليه من حيث ربه لا من حيث هو وكذا سائر الصفات ثم يعلم على هذا الوجه نفسه التي هي أقرب الأشياء الكونية إليه ولكن بعد التحقيق بمعرفة الرب ثم يعلم ما شاء الحق أن يعلمه به من الأسماء والحقائق المجردة الكلية بصفة وحدانية جامعة إلٰهية، ثم يدرك أحكامها وخواصها وأعراضها ولوازمها.

ثم قال قدس سره: وسر ذلك أن الإنسان برزخ بين الحضرة الإلٰهية والكونية ونسخة جامعة لهما، ولما اشتملتا عليه، فليس شيء من الأشياء إلا وهو مرتسم في مرتبته التي هي عبارة عن جمعيته، والمتعين بما اشتملت عليه نسخة وجوده في كل وقت وحال ونشأة وموطن إنما هو ما يستدعيه حكم المناسبة التي بينه وبين هذه الأشياء كما هو سنة الحق من حيث تعلقه بالعالم وتعلق العالم به، فما لم يتخلص الإنسان من رتبة قيود الأحكام الكونية يكون إدراكه مقيداً بحسب الصفة الجزئية الحاكمة عليه فلا يدرك إلا ما يقابلها، وإذا تحرر من أحكام القيود والمجاذبات الانحرافية الأطرافية الجزئية وانتهى إلى هذا المقام الجمعي الوسطي الذي هو نقطة المسامتة الكلية ومركز الدائرة الكبرى الجامعة لمراتب الاعتدالات كلها: المعنوية، والروحانية، والمثالية، والحسية، قام للحضرتين في مقام محاذاته المعنوية البرزخية فواجههما بذاته. كحال النقطة مع كل جزء من أجزاء المحيط، وقابل كل حقيقة من الحقائق الإلٰهية والكونية بما فيه منها، من كونه نسخة من جملتها، فأدرك كل فرد من أفراد نسخة وجوده ما يقابلها من الحقائق في الحضرتين، فحصل له العلم بحقائق الأشياء وأصولها ومبادئها، لإدراكه لها في مقام تجريدها، ثم يدركها من حيث جملتها وجمعيتها بجملته وجمعيته، فلم يختلف عليه أمر ولم ينتقض عليه حال ولا حكم، ولولا القيود الآتي ذكرها لاستمر حكم هذا الشهود، ولكن الجمعية الكمالية تمنع من ذلك، لأنها تقتضي الاستيعاب المستلزم للظهور بكل وصف والتلبس بكل حال وحكم.

ومن نتائج هذا الكشف الكامل: معرفة صاحبه غاية ما أدرك كل مفكر بفكره ومعرفة سبب تخطئة الناظرين بعضهم بعضاً، ومن أي وجه أصابوا وأخطأوا، ومعرفة مراتب الذائقين والمقلدة ومن له الحكم عليهم، والمقامات التي أوجب

تعشقهم وتقيدهم، ومعرفة من له أهلية الترقي ومن ليس له، فيفهم أعذار الخلائق أجمعين وهم له منكرون وبمكانته جاهلون. فهذا يا إخواني حال المتمكنين من أهل الله في كشفهم التام، ولا تظنوها الغاية التامة، فما من طامة إلا وفوقها طامة.

هذا كلامه قدس سره. وإنما قلنا إنه بيان لحال أهل المرتبة الأولى الكمالية لا لمرتبة الأكملية ولا لمرتبة التكميل، لما قال الشيخ قدس سره في تفسير: «الصراط المستقيم»: إن أول مقام الولاية والكمال مرتبة: «كنت سمعه وبصره»، وبينها وبين الكمال المختص لصاحب أحدية الجمع مرتبة النبوة، ثم الرسالة، ثم الخلافة المقيدتين بالنسبة إلى أمة خاصة، ثم الخلافة العامة، ثم الكمال المتضمن للاستخلاف والتوكيل من الخليفة الكامل لربه، وكل من تحقق بالكمال علا على جميع المقامات والأحوال، ثم هذه مراتب الكمال فما ظنك بدرجات الأكملية التي هي وراء الكمال؟ تم كلامه.

واللائح من هذا: أن مراتب الولاية مطلق الكمال ومنتهاها مرتبة الكمال المختص بصاحب أحدية الجمع، ومراتب الأكملية بعدها، ومن جملتها مرتبة التكميل، فالمناسب لذلك أن يحمل ما ذكر من درجات التجلي الذاتي إلى آخره على منتهى درجات الكمال والغاية التامة التي بعده على درجات الأكملية والتكميل، كما قال قدس سره: وما بعد استخلاف الحق والاستهلاك فيه عيناً والبقاء حكماً مع الجمع بين صفتي التمحض والتشكيك مرمًى لرامٍ.

ثم نقول: هذا الذي ذكرنا أنه الواجب تحصيله على الطالب المذكور سر فتح به على الشيخ قدس سره سنة ثلاثين وستمائة أو إحدى وثلاثين كما ذكره مقفلاً ومجملاً وكل ما سبق ذكره كالمقدمات لفتح هذا المقفل وتفصيل هذا المجمل من حيث إن الإنسان هو العلة الغائية المقصودة من الكون، وفتحه عبارة عن تحصيل علومه التي يتضمنها، وتفصيله استجلاء الإنسان وكشفه وشهوده لهذا الأمر في ذاته على التعيين دون مزج بغيره وشبهة، والله هو المسؤول أن يمن بتيسير كل عسير.

فنقول: الشرح لهذا وارد بلسان الوقت والحال والمرتبة لا بلسان حقيقة كما ورد، إذ لا يسعه نطاق العبارة وفضاء الإشارة.

السؤال الأول: ما حقيقة الإنسان؟

جوابه: أنها كحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة متميزة وكيفية متعينة في علم

الحق سبحانه من حيث إن علمه عين ذاته؛ لا من حيث امتيازه النسبي عنها، وهذا يوافق ما يقوله أهل النظر: أن حقيقة كل شيء ما به يتحقق ذلك الشيء، لأن مرادهم ما بتحققه يتحقق ذلك المعين، فهو التعين العلمي الذي تتبعه الإرادة التي يتبعها من وجهٍ القدرة والقول التكويني، ومعنى التعين العلمي: تعين يحكيه العلم؛ لا أن العلم يحصله، وكما أن تحققها سبب تحقق التعين في العقل، فتحققها عين تحققه في الخارج، وإلا فالحقيقة في نفسها لا تحقق لها، بل هي عين العالم في الوجود. غير أن تعريفهم لا يتناول الحقائق الممتنعة بل والممكنة المعدومة أيضاً، إلا أن يراد ما بتحققه يتحقق لو تحقق ولأن أهل النظر لما قالوا بأن: الحقائق غير مجعولة، تعين أنها التعين العلمي، إذ لا تعين قبل جميع المجعولات إلا هو.

وإنّما قلنا: من حيث إن علمه عين ذاته؛ لأنا نعرف الحقيقة من حيث هي؛ وهي المسماة بالمطلقة، ولا امتياز بين المطلقات الكاملة كما مر، فهي عين الذات المطلقة.

فالحاصل: إن الحقيقة تعين أزلي في باطن الحق سبحانه، وتشخص معنوي كلي، ولا شك أن لكل مطلق كلي ارتباطاً ذاتياً بكل مقيد من مراتبه الجزئية الإضافية والأعيان الجزئية الحقيقية، وكونه ذاتياً إما لأن ذاته أحدية جمع جميعها، كما بيّن في حال التعين الأول وإن كان نسبياً عارضياً من حيث إنه متبوع وتابع؛ وإما لأن الارتباط بالقيود مقتضى ذات المطلق لكن لا من حيث هو؛ بل باعتبار نسبه وإضافاته، وقد مر أن الشروط الخارجية لا تنافي ذاتية الاقتضاء، كاقتضاء العنصر الحركة إلى مركزه بشرط خروجه عنه، فاشتمل ارتباطه على الذاتية من وجهٍ والنسبة العارضية من وجهٍ، لا سيما من حيث الإحاطة الإطلاقية، كالإحاطة المطلقة المختصة بالعلم المطلق للمعلومات وبالوجود الشامل المحقق لجميع الموجودات المحققة من حيث إنه وجود، أي مشتمل على وجدان الشيء نفسه من حيث إنها داخلة تحت كمال الدائرة الإنسانية ومرتبته، فإن كل مرتبة وحقيقة فهو بعض مشمولات مرتبته وحقيقته الجامعة، فالحيثيتان اعتباران للوجود العام وما يحويه من الحقائق.

ثم نقول: ذلك الارتباط الذاتي والنسبي من وجهين على نوعين: لأنه إما أن يقع في حيز الاسم الباطن وفي المراتب الأُوَل الأصلية الكلية التي هي أمهات الحضرات الأسمائية كالاسم المدبر الذي مظهره القلم الأعلى وأم الكتاب التي هي

النفس الرحماني ونحوهما من حضرة الوجوب أو حضرة الإمكان أعني عماء الربوبية وعماء العبودية وغيرهما من الحضرات الخمس الكلية وحينئذٍ كان ذلك الارتباط مسمى ومنعوتاً ومعبراً عنه بالمناسبات والائتلافات المعنوية والروحانية ويكون أيضاً مسمى بالشؤون الذاتية. أما المناسبات والائتلافات فلاشتراك توابع تلك المرتبة الأصلية في اشتمال المرتبة عليها واندراجها في المرتبة. وأما ذاتية الشؤون فلأنها التعينات الأصلية السابقة في الاعتبار المتوسطة بين الحق وما يسمى بالأغيار.

وأما أن يقع في حيز الاسم الظاهر وفي المراتب الجزئية الحقيقية والأعيان الخارجية لتضاعف حكم الجمع والتركيب تضاعفاً يوجب بحكم نسبة التفصيل التي يسمى الحق من حيثها بالمفصل، وحينئذ سميت الارتباطات إن كانت متبوعة بالمناسبات الصورية الجسمانية الطبيعية، وإن كانت تابعة سميت أحوالاً باعتبار تحول الذات فيها، وصفات باعتبار قيامها، وأعراضاً باعتبار عروضها الغير الدائم، ولوازم باعتبار عروضها الدائم ونحو ذلك. فإلى هذين الاسمين أعني الظاهر والمفصل تستند صور عالم الشهادة والحس كاستناد ما خفي من العالم المعنوي والعقلي والمثالي والحسي إلى الاسم الباطن والمدبر، وهذه الأسماء الأربعة من أمهات حجبة حضرة الجمع، أي من أصول التعينات النسبية الكلية تندرج جميع النسب تحتها، وكل تعين حجاب على ما تعين به.

فإن قلت: إذا كانت كل حقيقة مطلقة اسمية في مرتبة كمال إطلاقها عين الحضرة الجامعة، كان ظهورها عين ظهور الحقيقة الجامعة، فمن أين تختلف أحكام المظاهر وصورها؟

قلنا: لأن الحكم في كل مرتبة لأول ما يظهر حكمه من النسب في المراتب، وهو الحقيقة الاسمية التي صدر أول ميل الظهور عنها، فاستتبعت الباقية بقوة الحقيقة الجامعة على ما مر؛ وإن لم يخل كل عن كل، لكن تعين ذلك الميل الأول والله أعلم لخصوصية قابلية الجمعية المركبة في كل مرتبة لما قال قدس سره في «التفسير»: والأثر يحصل من المراتب باعتبارين: حكم الجمع الإلٰهي الأحدي الساري، واعتبار الأغلبية التابعة للأولية، إذ الغلبة بسبب الإحاطة، وتظهر بالأولية والخاتمة عين السابقة. فللموجودات التي هي حروف النفس الرحماني بحسب المراتب الخمس الكلية من حيث الحكم التركيبي والسر الجمعي الذي ينصبغ به ويسري أثره تداخل ومزج، والغلبة والظهور في كل حال تركيبي إنما يكون

لأحدها، إما من حيث المرتبة فللحكم الجمعي، وإما من حيث الظهور الوجودي فللأولية والإحاطة. تم كلامه.

ثم الحكم في الآخر لأغلب ما يستقر حكمه من الأسماء، وهو ليس إلا عين ما ثبت له حكم الأولية أولاً في أي مرتبة كان، لما مر أن الخاتمة عين السابقة، وفيما بين المبدأ والغاية يكتسب ما هو الأول صفة الأغلبية على ما هو المشارك له في الظهور من الأسماء، وذلك الاكتساب من حيث تأثير بعض الحقائق وتأثر بعضها فيما بين الطرفين مثلاً، كظهور الحرارة في الماء من تأثير النار المجاورة وفي بدن المبرود من ملازمة تناول الأغذية والأدوية الحارة.

فمن هذا يعرف كثير من سر الارتباط بين الحق والعالم باعتبار البطون لبعض الحقائق والأسماء والظهور لبعضها؛ والنقص والكمال كذلك، ويعرف أيضاً سر قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ [غافر: الآية 16] فإن نسبة الإبطان والإظهار كالليل والنهار بقوة أحدهما يضعف الآخر في الأحكام والآثار، فعند سلطنة البطون مطلقاً لا تبقى الدار الظاهرة على حالها ولا الديار. أو نقول: وعند العلم باستناد العالمين إلى الحجبة الأربعة لحضرة الجمع التي هي حضرة الألوهية تعرف أن لا حكم إلا لله الواحد القهار.

السؤال الثاني

مم وجد الإنسان، أي من أي حضرة من حضرات الوجود والتجلي الرباني تعين وجوده؟

جوابه: أنه من الشطر الوجودي المتميز بالتعين الجامع للتعينات التي ستشم رائحة الوجود. وذلك الشطر هو المفرز من الغيب المطلق الإلٰهي الذي لا تعين فيه أصلاً، والمحل الكلي لوجوده هو أثر الحضرة العمائية التي هي محل نفوذ الاقتدار والعرصة الجامعة للممكنات، وذلك الوجود في تلك الدائرة بحكم أحدية جمع الجمع؛ وهو إطلاق الوجود الكمالي الأسمائي؛ ظهر حكمه في كل شيء حكماً وارداً بحسب سابق تعينه الجملي بالأسماء الذاتية التي لا يعلمها إلا الكُمَّل في الحضرة الذاتية الجامعة المذكورة لا في الحضرة المرتبية فإن المراتب محال تفصيل الأحكام وتعيينها، والحكم في الوجود والظهور ليس لها.

وتوضيحه بما مر نقله من «التفسير» مرة: أن سر أحدية الجمع من حيث نسبة

الإرادة وهو السر الحبي له السلطنة في أمر الظهور؛ فلم يخل من حكم قهري هو من لوازم المحبة والغيرة التابعة للأحدية، فتعلق الحكم الأحدي القهري بالكثرة من حيث ما ينافيها عزاً وأنفة من مجاورة الكثرة لها لكن بعد ظهور تعيناتها فاقتضى الأمر تميز مقام الوحدة عن الكثرة التي دونها في المرتبة، لأن تأثير الشيء في نفسه من حيث وحدته وبساطته غير ممكن.

ولما لم يكن في الغيب الإلٰهي تعدد وجودي، كان هذا التعدد معنوياً من حيث النسب. فسرى الحكم الأحدي في النسبة العلمية بالشروع في تحصيل المقصود الذي هو إظهار عينه، فانقسم الغيب الإلٰهي شطرين وانفصلت في أحد الشطرين نسبة الوحدة التي تستند إليها الكثرة من حيث أحكامها المتعددة؛ فتعينت مرتبة الاسم الظاهر بالانفصال من حضرة الغيب، فتعين التعين لنفسه وللمتعين به قبل أن يظهر التعدد للمعدود. وبقي الشطر الآخر في مقام عزه الأحمى وكماله المنزه عن القيود ما عدا التعلق الإجمالي المشار إليه، وتسميته شطراً ليس لتعينه في نفسه، بل لما تعين منه شطر صار دليلاً عليه.

ثم إنه لا بد من حافظ يحفظ الحد الفاصل بين الشطرين ويمنع المنفصل من الاتحاد بأصله ليبقى الاسم الظاهر وأحكامه على الدوام. فإن الأشياء تحن إلى أصولها، فكانت الأحدية نعت ذلك الحد المشار إليه، فهو معقول غيبي لا يظهر أصلاً، ثم الحافظ لهذا الحد هو الحق لكن من حيث باطن الاسم الظاهر، والنسبة الجامعة بين الظاهر والباطن، وتلك الحقيقة الحافظة أي التي يحفظ الحق الحد من حيثها مرتبة الإنسان الكامل الذي هو برزخ بين الغيب والشهادة ومرآة تظهر فيها حقيقة العبودية والسيادة. واسم المرتبة بلسان الشرع: العماء، ونعتها: الأحدية، والصفات المتعينة فيها بمجموعها: الأسماء الذاتية، والصورة المعقولة الحاصلة من مجموع تلك الأسماء المتقابلة وأحكامها من حيث بطونها، هي صورة الإلٰهية. تم كلامه.

السؤال الثالث

فيم وجد الإنسان، أي في أي مرتبة من المراتب الكلية الإلٰهية الشاملة لأفرادها ومن المراتب المختصة بكل كل؟

جوابه: أنه من جهة الحق بالوجه الكلي وجد في دائرة الحضرة العمائية المشروحة مراراً وآنفاً، وأما من جهة خصوصية كل موجود ففي مرتبته الخاصة

المنسوبة إلى العماء المحيط بنسبها بجميع المراتب الكونية والإلٰهية الأسمائية، والإيجاد المذكور كالإيجاد مطلقاً يحصل من الحق من حيثية الاسم الظاهر والنور والخالق وأخواتهم من الأسماء الكلية؛ لكن بحسب الشأن الذاتي الإلٰهي تعينت في ذلك الشأن صورة معلومية ما قصد الحق إيجاده إنساناً كان أو غيره، وذلك الشأن هو الاسم الذي يستند إليه من وجد بحكم تعينه، يعني أن تعين الشأن بحسب تعين صورته المعلومة أعني حقيقة ما قصد الحق إيجاده ثم تعينه الوجودي وأحكامه بحسب تعين ذلك الشأن الذي هو الاسم.

فإن قلت: فالمتماثلات المتحدة في صورة المعلومية التي هي الحقيقة المشتركة، كيف تختلف أحكامها وصورها ومدبر الكل الاسم المتعين بتلك الحقيقة؟ فتكون الأسماء أيضاً متماثلة؟

قلت: بين كل اسم واسم فروق شتى وإن توهم المثلية وذلك لأن الشيئين يمتنع اتحادهما من كل وجه، ولا اختلاف إلا باختلاف بعض الحقائق التي تعين المجموع منها، فبذلك تعين لكل مجموع اسم برأسه وامتنع التكرار في التجلي لما مر أنه عبث وتحصيل للحاصل.

السؤال الرابع: كيف وجد الإنسان؟

يحتمل السؤال عن كيفية وجوده من حيث هو صادر عن الحق سبحانه والحق موجد له، وعن كيفيته الحاصلة بحسب مراتب سيره وأطواره الاستيداعية والاستقرارية؟

جوابه: إن كيفية الوجود من حيث نفس الإيجاد لا تنجلي ولا تنكشف، لأنه مقام حيرة الكُمّل، وأما الكيفية الحاصلة بتعلق الإيجاد بحسب الأطوار المذكورة فيستجلي، لكن لا كما هو في علم الحق سبحانه البتة، بل استجلاء مفتاوتاً كمالاً ونقصاناً بحسب نسبة الناظر في المرتبة والمتأمل فيها، أي مناسبة معها الحاصلة حال النظر فيها وشهود ما فيها وبحسب حظه الحاصل من تلك المرتبة ومقتضى حكمها فيه، أي بحسب علمه الحاصل بالفعل بالمرتبة وما فيها علماً نظرياً أو شهودياً وبحسب تأثير المرتبة فيه.

فها هنا أمران: **الأول**: أن كيفية وجود الإنسان من حيث إن الحق موجد له

وكأنها هي المرادة بمفتاحية المفاتيح الأُوَل التي لا يعلمها إلا الله كما ذكر قدس سره في «التفسير»: لا يستجلي ولا يعلم تعينها نظرياً أو شهودياً؛ وذلك لأنه محل حيرة أكابر أهل الله الكُمّل فضلاً عن غيرهم فإن للكُمّل أيضاً حيرة في العلم بالله وبإيجاده بدرجات بعضها أوغل من بعض وإن كانت حيرتهم محمودة.

وتوضيح ذلك بالاستنباط عما ذكره الشيخ قدس سره في تفسير «ولا الضالين» بعدما ذكر أن الضلالة هي الحيرة: أن نقول: الحيرة في الله إما مذمومة أو محمودة، فالمذمومة حيرة العامة أو المتوسطين، والمحمودة حيرة يتمناها الأكابر ويترقون فيها أبد الآباد.

أما حيرة العامة في الله ففي المطلب وطلبه، وسرها أن الإنسان فقير وطالب بالذات كل نفس، ومطلوبه الكمال المتعين بحسب همته ومناسبته الباعثة على الطلب، فما لم يتعين له غاية يتوخاها أو اعتقاد يعتقد به بقي حائراً؛ إذ لا غنى لنشأته المقيدة عن أمر يربط به نفسه واعتقاد يعول عليه، وكذا في أشغاله وحرفه؛ فإذا جذبته المناسبة المرتبية رؤية أو سماعاً انجذب إلى ما يناسبه، فاختلاف البواعث هو السبب في انتشار الملل والنحل على ما عينه الحق بالرسل والأنبياء وكل مقتدى محق.

فهذه الحيرة شاملة الحكم، وأول مزيل لها ترجيح المطلب ثم معرفة طريقه الموصل، ثم السبب المحصل، ثم المعين في التحصيل، ثم معرفة العوائق وكيفية إزالتها، ثم إذا تعينت وزالت عنه هذه الحيرة وشرع في الطلب لا يخلو حاله عن أمرين: إما أن يحيط به المطلب المتعين بحيث لا يبقى فضلة يطلب بها المزيد، كما هو حال أهل النحل غالباً، أو مع ركونه يفحص أحياناً عما هو أكثر جدوى مما حصله.

فإن وجد ما أقلقه انتقل إلى دائرة المقام الثاني، والكلام فيه كالأول من حيث إنه لا يخلو حاله عن الأمرين لا سيما إذا رأى تحزب المتوسطين أحزاباً وكل منهم يرى أنه المصيب لا غيره، وأنه يرى الاحتمال في كل متطرقاً والنقوض واردة، فلا يزال حائراً حتى يغلب عليه حكم مقام فيطمئن إليه أو يفتق له الحجاب فيصير من أهل الكشف، وحاله في أول الكشف كحاله فيما تقدم من احتمال الاطمئنان بما حصل أو بقاء علة الطلب؛ لا سيما إذا نظر إلى قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا﴾ [الشورى: الآية 51] الآية، فيتنبه أن كل ما اتصل بالحجاب والواسطة فلها فيه حكم فلا يبقى على طهارته الأصلية، ويتطرق إليه الاحتمال، ولا

سيما إذا عرف سر الوقت والموطن والمقام والحال والوصف الغالب وغيرها، وخصوصاً إذا تأمل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: الآية 9] الآية، أنه عليه السلام لم يجزم لعلمه بأن الله يمحو ما يشاء ويثبت، وأن حكم حضرة الذات التي لا يعلم ما تقتضيه ولا ما الذي يتعين من كنه غيبها فيبديه، فيقضي على إخباراته تعالى ولا سيما إذا عرف سر الوقت الواصلة بواسطة مظاهر رسالاته والحاملة أصباغ أحكام حضرات أسمائه وصفاته.

وأما **حيرة المتوسطين**: فمن أنه قدس سره بعدما ذكر سره ومع كشفه يرى من فوقه فيقول: لما لم يقتض حال إلا على الطمأنينة لذاته ولذا يرد بعضهم على بعض كحال موسى وخضر عليهما السلام وكل يحتج بالله وبما علم الله، والحق صدوق ولكل منه سبحانه قسط لكن: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [يوسف: الآية 76] وما من طامة إلا وفوقها طامة، فحالي، مع أن الحاصل لي فضلات تلك العطايا الأقدسية التي للكُمّل أحق بعدم الطمأنينة، وسببه: أن تعينات التجليات الأسمائية تابعة للخلق تبعية الخلق في الحكم والحال لها، ولما كان كل اسم عين المسمى من وجه دون وجه غلب على المحجوبين من أهل العقائد حكم وجه المغايرة، وعلى أهل الأذواق المقيدة حكم وجه الاتحاد. والأكابر لهم الجمع والإحاطة بالتجلي الذاتي وحكم حضرة أحدية الجمع، فلا يتقيدون بمعتقد لكن يقررون كل اعتقاد ويعرفون وجه الصواب والخطأ النسبي في كل، لأن حكم علمهم وشهودهم يسري في كل حال ومقام، ولهم أصل التجلي الذاتي المشترك بين الأنام.

وأما سر **حيرة الكُمّل** فمن وجوه: **الأول**: إنهم يشاهدون الكمال الإلهي، وأن جميع الصفات الظاهرة الحسن والخفي حسنها كلها له وإليه مرجعها، وأنها من حيث هي له حسنة كلها، ثم إن الحيرة من جملة صفاته، لذا قال عليه وآله السلام حكاية عنه تعالى: «**ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة عبدي**. . .» الحديث(1). ولذا نسب إليه سبحانه الإضلال ويسمى به. ومبناه على أمور:

الأول: أنّ الهداية والضلالة وأمثالهما من الصفات المتقابلة أمور نسبية، فكل فرقة ضالة بالنسبة إلى المخالفة لهم.

---

(1) وتتمته: «المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه»، رواه ابن أبي شيبة في المصنف، حديث رقم (35481) [7/ 218] وأورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول [2/ 236] في صفة الأولياء، ورواه غيرهما.

الثاني: أنّ ترتُّب حكم الناس إنما هو بسبب ظنونهم والظن لا يغني من الحق شيئاً وسيما في الله، لأن نسبة كماله المطلق إلى ما تعين عنده نسبة غير المتناهي إلى المتناهي.

الثالث: أنّ القدر الذي عرف من سره لم يعلم على ما هو عليه، بل بحسب استعداده وحاله ومرتبته. وحيث لا استعداد يفي بالغرض فلا علم ولا هداية، وقصارى الأمر أن يكون الحق سمعنا وبصرنا وعقلنا، فإن كينونته بحسبنا لا بحسبه، وإلا فيرى العبد كل مبصر ويسمع كل مسموع سمعه الحق وأبصره ويعقل كل ما عقله الحق وعلى نحو ما عقله ومن جملته، بل الأجل من كله، عقله ذاته على ما هو عليه، ورؤيته لها، وسماعه كلامها وكلام غيرها، وهذا غير واقع لمن تحقق بأعلى المراتب، فما الظن بمن دونه؟ فإذن لكلٍ نصيب من الحيرة في الله، ودليله الآيات والأحاديث الدالة مما لا يعلمه إلا الله.

الثاني: أنّ الإنسان فقير وطالب بالذات ومتوجه إلى ربه من حيث يدري ومن حيث لا يدري، فالمتقيد بجهة اعتقادية أو شهودية مستشعر بعنايته ويكون له الرأي عند الفتح، فتضعف هذه الحيرة أو تزول. وأما الذي ليس في العالم من كونه عالماً رغبة ولا في حضرة الحق مراد معين، بل تعدى مراتب الأسماء، فإنه لم يتعين في جهة معنوية أو محسوسة، لشعوره بعدم حصر الحق في شيء ولعدم وقوف همته في غاية من الغايات التي وقف بها المذكورون آنفاً وإن كانوا على حق إذ وقفوا بالحق له وفيه، بل أدرك بالفطرة الأصلية بدون تردد أن له مستنداً في وجوده، وأقبل بقلبه وقالبه بالمواجهة التامة عليه، وجعل حضوره في توجهه إلى ربه على نحو ما يعلم سبحانه نفسه بنفسه في نفسه، لا على نحو ما تعلم نفسه في غيره أو يعلمه غيره، فإنه يصير حاله جامعاً بين السفر إلى الله وفيه ومنه، لأنه غير مسافر لنفسه ولا بنفسه ولا في نفسه ولا بحسب علومه الموهوبة أو المكتسبة.

وهذه أول أحوال الحيرة التي يتمناها الأكابر ويرتقون فيها أبد الآباد دنيا وبرزخاً وآخرة وقد أشهدهم الحق إحاطته بهم من جميع جهاتهم الجلية والخفية، فحصلوا من شهوده في بيداء التيه، فكانت حيرتهم منه وبه وفيه.

الثالث: أنّ الوجود المحض ليس مرئياً، وأعيان الممكنات لا تدرك إلا من حيث التصور الذهني، وأنه بحسب محاكاة ذهن المتصور لا كما هو عليه في نفس الحق، فما المدرك وما المدرك؟

الرابع: إنْ كان متعلق الإدراك النسب كان المدرك مثلها، إذ الشيء لا يدرك بغيره من حيث ما يغايره، وما ثمة إلا وجود واحدٍ تفرعت منه النسب العدمية التي لا وجود لها إلا به، والوجود شرط في التعين لا مؤثر فيه بل في الظهور فقط.

الخامس: أن الوجود غير متعين بنفسه، بل لا بد من أمر يظهر به ويكون مرآته، فكيف يفيد التعين الخلقي؟

السادس: وظيفة الوجود الإظهار لا غير كما مر، وذلك له من كونه نوراً، والنور يدرك به ولا يدرك، فلا يستقل بالظهور، فكيف بالإظهار؟

السابع: الإظهار موقوف على اجتماع واقع بين النور وما يقبله ويظهر بظهوره، إما بالاشتغال أو المحاذات، فهو موقوف على نسبة الجمع، والجمع نسبة أو حال، فكيف يتحصل من مجموع ما لا يقوم بنفسه ما يقوم بنفسه، وكيف ينقسم ما لا يقوم بنفسه لذاته أولاً، في ثاني حال إلى ما يقوم بنفسه ويكون مرئياً، وإلى ما يقوم بنفسه وغيره فيكون رائياً، وإلى ما لا يقوم بنفسه؟

الثامن: الظهور موقوف على الكثرة وجمعها، ولا كثرة إذ ليس ثمة إلا أمر واحد متنوع فأين الجمع؟

التاسع: العالَم ليس مظروفاً للحق ولا ظرفاً، لأنه كان ولا شيء معه، ولا كان عدماً محضاً فصار وجوداً، لأنه انقلاب الحقائق، فمن العالَم ومن الحق؟ فكينونة الجميع إن كانت من النسب فقد ظهر الموجود من المعدوم، وإن كانت عن الوجود فالوجود لا يظهر عنه ما لا وجود له؟

العاشر: الوجود البحت واحد صرف، فلا ينتج شيئاً ولا يناسب ضده فيرتبط به ولا يظهر عنه الوجود، لأنه تحصيل الحاصل، وما لا وجود له مضاد للوجود، فكيف الأمر؟

الحادي عشر: الحاصل عن الوجود إما بنفسه على ما هو عليه، وهو تحصيل الحاصل، وإما لا على النحو الحاصل. فموجبه إن كان نفس الوجود لزم مساوقته، إمّا نفسه على ما هو عليه أزلاً وأبداً أو غيره، وغيره نسبة عدمية، فيلزم تأثير المعدوم في الموجود؟

ثم قال قدس سره: ولا تظنن أن هذه حيرة سببها قصور الإدراك، بل يظهر حكمها بعد كمال التحقق بالمعرفة والشهود ومعاينة سر كل موجود، والاطلاع التام على أحدية الوجود، لأن من اتسع جمع فأحاط فدار وحار، وما حار بل انطلق

فمار، وما جار واستوطن غيب ربه متنوعاً بشؤونه سبحانه وبحسب بعد كمال الاستهلاك به فيه، فنعم عقبى الدار هذا المقام للسار.

ثم قال قدس سره: لعل فهمك ينبو عن درك سر الحيرة وأنت معذور وأنا في ذكره محل لتصرف ربي غير مختار ولا مجبور، وها أنا أتنزل من ذلك المرقى الجليل للتفهيم بالتمثيل وهدى السبيل.

اعلم أنه سواء كان المرجح عندك مذهب المتكلمين أو النظار المتفلسفين، لا شك أن المُدْرَك من الأجسام مركب من جوهر وعرض أو هيولى وصورة، والجوهر لا يظهر إلا بالعرض، والعرض لا يكون إلا بالجوهر، كما أن الهيولى لا توجد إلا بالصورة، والصورة لا تظهر إلا بالهيولى، ومعقولية الجسم المتعين في البين عبارة عن معنى ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة.

ثم إن الهيولى المجردة عند أهل النظر لا تقبل القسمة عقلاً، وكذلك الصورة، مع أنه بحلول الصورة في الهيولى صارتا جسماً وقبلتا القسمة، فانقسم ما كان لذاته غير قابل للقسمة، مع أنه لم يحدث إلا الاجتماع وهو نسبة كسائر النسب، فافهم.

ثم إن الطبيعة معنى مجرد، يشتمل على أربع حقائق، ويناسب كلاً بذاته، بل هو عين كل واحد منها مع تضادها، ومع كون الطبيعة جامعة لها. ولا يمكن ظهور شيء بمفرده ولا بدون الوجود، فإذن اجتماعها هو المستلزم لظهورها وإدراكها، والاجتماع نسبة أو حالة لا وجود لها في عينها، فكيف الأمر وصورتك ناتجة عنها وأجلها الطبيعة؟ فإذا أمعنت النظر في الصورة لم تلقها شيئاً زائداً عليها، ومع ذلك ليست الطبيعة عين ما ظهر ولم تزدد بما ظهر عنها ولم تنتقص.

وأما روحك الذي تزعم أنه مدبر لصورتك، فالحديث فيه أبسط وسره أشكل، وعن كنه ربك لا تسأل. فإن جعلت بالك مما نبهتك عليه رأيت العجاب العجاب وعرفت السر الذي حيّر أولي الألباب، وهو أن الكيفية الحاصلة بالإيجاد تستجلى في المراتب لكن كما هو في علم الحق سبحانه البتة؛ بل استجلاء متفاوتاً بحسب تفاوت علم الناظر في المرتبة بما فيها بالفعل علماً نظرياً أو شهودياً، وبحسب تأثير المرتبة في الناظر.

فنقول فيه: إن كان مشهد الناظر، أي مدركة في مرتبة ما من المراتب ومقام من المقامات تنوع الحاصل فيها، فإن تعدد الوجود وتكثره بحسب تعدد المراتب والمقامات، فالناظر منتقل في أحكام نسب المرتبة ووجوهها ورقائقها؛ لا في ذات

صاحب المرتبة وحقيقته الحاصل فيها، وإن انضاف إلى مشاهدة تنوعه إدراكه للأحدية التي ترجع إليها أحكام تلك الكثرة النسبية، إذ لا كثرة حقيقية في الذات بحيث يرى الأحدية منبعاً لأحكام المرتبة والمقام والكيفية الحاصلة من الإيجاد من حيثها، لإدراكه أحدية الذات الظاهرة فيها وأنها مجلاه ومرآته وهو مرآة نسبها ووجوهها ورقائقها، والذات مع أنه مرآة الأحوال أحدي غير متعين في ذاته حال لحوق الأحوال والأحكام، وقد مر في نص «الفكوك»: أن هذا صورة علم الحق بنفسه. فذلك إدراك تام لكيفية الوجود من حيث انتسابه إلى المظاهر والمراتب.

ثم نقول: مراتب الاستجلاء المشار إليه أعني استجلاء الوجود الإنساني المتعين بحسب المراتب مبتدئة من حضرة الجمع والوجود التي هي أول المراتب المنعوتة كما مر إلى القلم واللوح والعرش وما بعده إلى المولدات الثلاثة إلى حين تكون النطفة ووقوعها في الرحم، وهكذا على الترتيب المعلوم شرعاً وعقلاً، مما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: الآية 14]. . . الآية.

واعلم أن مراتب الاستجلاء أعم من مراتب الاستيداع التي ذكرها في «التفسير» قائلاً: إن الإنسان لا يزال مباشراً في مراتب الاستيداع، من حين إفراز الإرادة له من عرصة العلم باعتبار نسبة ظاهريته لا نسبة ثبوته وتسليمها إياه إلى القدرة، ثم تعينه في القلم الأعلى، ثم المقام اللوحي النفسي، ثم في مرتبة الطبيعة، ثم في العرش، إلى آخره، إلى حين استقراره بصفة صورة الجمع أي في الرحم لأنها ينتهي في المولدات والرحم مرتبة الاستقرار كما أشار إليه وسيجيء التصريح به.

ثم نقول: فللإنسان تقلبات في صور الموجودات طوراً بعد طور، وانتقالات من صورة إلى صورة، وذلك من حين قبوله لأول صورة وجودية حيث لا حيث ولا حين، أي لا مكان ولا زمان، بل حين مفارقته النسبية مرتبة تعينه بالحضرة العلمية الإلٰهية، إذ ليس لغير الحق ثمة شيئية الوجود وتلك المفارقة نسبية لا حقيقية، لأنها تنقل معنوي مخرج من الوجود العلمي بشيئية الثبوت إلى الوجود العيني وشيئية الوجود، والسير المعنوي للإنسان مفسر في تفسير الفاتحة بتلبسه بأحوال مرتبة بعد مرتبة وانصباغه بأحكامها، وهذا التلبس هو المراد بالتقلب والانتقال المذكورين. وظهور صورة الإنسان العلمية على وحدتها في المظاهر الوجودية شيئاً بعد شيء بحسب تمام القابلية في كل مظهر، بحكم الحب الأصلي والاقتضاء الأحدي المتعدد نسبه بحسب المظاهر وهو المسمى بالتقلب والانتقال.

قال قدس سره في «التفسير»: اعلم أن السير الذاتي الأصلي بالنسبة إلى الحقائق الكونية والأسماء الإلٰهية والأرواح والأجرام وجميع التطورات الوجودية دورية. فسير الأسماء بظهور آثارها، وسير الحقائق بتنوعات ظهوراتها، وسير الأرواح بلفتتها استمداداً من الحق بلفتة وإمداداً بلفتة أخرى وبالمواظبة على ما يخصها من العبادة الذاتية مع دوام التعظيم والشوق، وسير الطبيعة باكتساب كل ما يظهر عنها صفة الجملة وحكمه. فافهم. وأما السير الخصوصي من الوسط وإليه فخطي، والخط المستقيم أقصر الخطوط، فهو أقربها. وأقرب الطرق إلى الحق المعرّف بالشريعة الذي قرنت السعادة بالتوجه إليه هو الصراط المستقيم الذي نبه عليه في الشريعة المحمدية، هذا كلامه.

ويفهم منه: أن السير عبارة عن تلبس الأحوال المتعاقبة، وأنه كما ينسب إلى الوجود والتجلي الذاتي، ينسب إلى الأسماء والحقائق والأرواح والطبيعة والأجرام الكلية المشتملة عليها، لأن كل كلي لتلبسه بالرقائق وأحكامها الجزئية النازلة، له السير المعنوي، كتلبس الحقيقة الأحدية الجمعية الإنسانية دروجاً وعروجاً، وإن كان كل منهما عروجاً في الحقيقة، فلذلك يعتبر السير تارة، كما سيجيء، للتجلي الوجودي النفسي الرحماني المسمى بالأمر الوجودي والأمر الإلٰهي وبرزة التجلي، وذلك في المراتب الاستيداعية إلى مستقره الرحمي الذي هو أول مراتب مظاهر الجمعية، وأخرى للحقيقة الجامعة العلمية الإلٰهية المسماة بالسير الإلٰهي أحياناً، وذلك في حقائق تلك المراتب الكلية متنازلة إلى أنهى دركات الجزئية. ثم سير الأمر الإلٰهي المذكور إذا وقع في مراتب الاستيداع يسمى معراج التركيب، وإذا وقع في العروج الانسلاخي للتركيب المعنوي الثاني الحاصل للعارفين بعد الفتح يسمى معراج التحليل، وإذا وقع في العروج بعد هذا المعراج إلى عالم الشهادة لتكميل غيره أو نفسه أو الأمرين معاً يسمى معراج العود.

ثم نقول: لبيان هذه الأقسام وهذه التنقلات أقسام: **الأول:** عروج الإنسان من حضرة الغيب الإلٰهي الذي هو مقام حضرة أحدية الجمع الذي هو مرتبة الإنسان الكامل إلى المرتبة العمائية التي هي النفس الرحماني؛ ومن حضرة الإمكان والمقام العلمي الذي هو الحقيقة الجامعة الإلٰهية الإنسانية في تحصيل الكمال الذي أهل له. قال في «التفسير»: وذلك بالمشيئة والعناية التابعتين للمحبة الذاتية بالإيجاب العلمي، وعبرنا عنه هنا بأنه الذي اقتضته مرتبة عينه الثابتة باستعداده الكلي، فإن الأحوال المتواردة والأحكام المتعاقبة من حيث أن بعضها مهتم بها وبعضها متساهل

في حقها، مبتنية عليها ومنتشئة منها، والموجودات كلها في الحضرة العلمية لها شيئية الثبوت لا الوجود وغير متعينة لأنفسها حيث لا يعرف نفسها ولا غيرها بل متعينة عند الحق ولا مطلقاً، إذ التعين الوجودي أيضاً تعين عنده وليس فيها، بل المرتبة العلمية فقط بدون الوجودية.

فأول تعين كل شيء يبتدأ منها حال تعلق الإرادة الإلٰهية وهو الاقتضاء الأحدي لحقيقة الحقائق المعبر عن ذلك الاقتضاء بنسبة التوجه الأمري إلى ذلك الشيء للإيجاد الذي هو عبارة عن ظهور التعين العلمي بسبب تعلق القدرة صورة ظاهرة لنفسها، أي انقلاب التعين العلمي إلى التعين العيني الصوري الذي تقتضيه المرتبة، وهو انصباغ الأمر الإلٰهي الوجودي بالتعين العلمي الإرادي الموافق لذلك الشيء المراد وبحسبه صبغاً نورياً ظهورياً. وذلك لما مر نقله من «التفسير» مراراً: أن وجود كل شيء هو تعين الحق سبحانه بحسبه، فوجود الإنسان هو تعين الحق سبحانه بحسبه أولاً في حضرة أحدية الجمع، ثم في الحضرة العمائية ثم في الحضرة القلمية، ثم في الرتبة اللوحية، فمتنازلاً بكل حضرة مكتسباً وصفها، منصبغاً بحكمها؛ مع ما هو عليه الأصل من صفاته الغيبية في عينه الثابتة والحاصلة من المراتب الوجودية السابقة، هكذا منحدراً من حيث الشرف ومرتقباً من حيث الكمال إلى أن تتعين صورة مادته في الرحم على نحو الاشتمال المذكور آنفاً، ثم لا يزال دائم التنقل في الأحوال إلى أن تتكامل نشأته ويتم استوائه.

الثاني: عود عروج الإنسان بالانسلاخ عن أحكام الأصباغ الوجودية للتركيب المعنوي الثاني لا الصوري الأول وذلك إنما يكون للعارفين في سيرهم وسفرهم إلى الله بعد الفتح، وهو معراج أكابر أهل الله ليس لكل أهل الفتح ويسمى: معراج التحليل، لأنه تحليل أحكام التركيب الصوري ليحصل الجمع المعنوي بين الحقائق على أحديتها، وذلك لأن الوجود الإنساني إذا سار نحو العالم العلوي الإطلاقي لا يمر من حيث مفارقته الأرض بأسطقس ولا حضرة ولا فلك إلا ويترك عنده الجزء المناسب الذي أخذه حال مجيئه الأول كما قال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: الآية 58] وهذا الترك عبارة عن إعراض روحه عن ذلك الجزء والتعشق بتدبيره وضعف حكم المناسبة التي بينه وبين ذلك الشيء بغلبة حكم الارتباط الذي بينه وبين الحق من حيث ما يعرج إليه ومن حيث يقبل، إذ ذاك بوجه قلبه عليه.

وذلك لما يشير إليه قوله عليه وآله السلام حكاية عن الحق تعالى: **«الصوم لي وأنا أجزي به»**[1]، فإن في الكف عن المشتهيات المفطرة الإعراض عن اقتضاءات القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة والمصورة وغيرها، وكذا عن تعشقات القوى الحيوانية، لأن الإعراض عن الجزء المقوم إعراض عن كله المتقوم، ولذلك يؤثر ضعف البدن في ضعف الإدراكات الحسية وإن أوجب قوة الإدراكات العقلية بقدر ضعف شواغلها وموانعها.

الثالث: السفر من الله، وذلك إذا انتهى حكم هذا المعراج فيه وبلغ الغاية التي قدر الوصول إليها وأُهِّل لنيلها بحسب هذا السير، وذلك كما سيجيء بحسب رتبة أوليته الوجودية والمرتبة المتعينة له في علم الحق التي رجحتها الإرادة حسب استدعاء الأسماء، فإذا شاء الحق سبحانه رجوعه إلى عالم الشهادة لتكميل غيره من المتبعين له، كأمة الأنبياء وزمرة الأولياء أو لتكميل نفسه كما جاء في حديث القيامة: **«ويجيء النبي ولا معه أحد»**[2]، أو للأمرين معاً من تكميل نفسه وغيره، عاد بعد الفتح يتركب تركباً معنوياً يناسب تحليله بالعثور على المراتب التي تركت الأجزاء عندها، وأخذ تلك الأجزاء، لكن لا على النوع الذي كان أولاً من التعشقات المانعة والانصباغات بأحكامها الحاجبة. نعوذ بالله من الحور بعد الكور ثم انحلال جملة التركيب إنما يكون بالموت المعلوم للنشأة الأخروية.

ثم نقول: فالإنسان الكامل نشأة لا الكامل حقيقة، ينقسم إلى أحدي السير وغير أحدي السير، لأن الكامل نشأته عند كمال سن به النمو والوقوف، لأن سن الوقوف يؤكده نموه ويحكمه؛ وتمامها في أول يوم أو ساعة من سنة أربعين أو إحدى وأربعين من عمره، والحاصل قبل ذلك كمال نسبي لنشأة من نشآته كالسبع والعشر وحد البلوغ وخمسة عشر، حيث جاء اعتبار كل في الشرع لأمر شرعي،

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: الآية 15]. . .، حديث رقم (7054) [6/ 2723] ورواه مسلم في صحيحه، باب فضل الصيام، حديث رقم (1151) [2/ 807] ورواه غيرهما.

(2) ورد بلفظ: «يجيء النبي ومعه الرجلان ويجيء النبي ومعه الثلاثة وأكثر من ذلك وأقل. . .»، الحديث رواه ابن ماجه في سننه، باب صفة أمة محمد ﷺ، حديث رقم (4284) [2/ 1432] وروى نحوه الطبراني في الأوسط، باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم (1130) [2/ 29] وروى نحوه غيرهما.

ومنه يستروح معرفة سر الأربعينات في إخلاص أربعين صباحاً وميقات موسى عليه السلام وسائر الرياضات، فسيره روحاني أي لا جسماني ليتناول السير المعنوي والروحاني المشهور بحسب النكاحين، وذلك من كونه مدرجاً في التجلي الأول الوارد من حضرة غيب الذات وهو حضرة أحدية الجمع إلى التجلي الثاني، والنفس الرحماني إلى القلم، إلى اللوح، إلى الطبيعة من حيث ظهور حكمها في الأجسام، فيصل إلى عالم المثال، ثم إلى الهيولى الكل، ثم إلى مرتبة الجسم الكل الذي تعين فيه العرش المحيط، فالإنسان إلى هنا مولود عن النكاحين، فعن النكاح **الأول**: من عالم المعاني إلى عالم الأرواح. وعن النكاح **الثاني**: من عالم الأرواح إلى عالم المثال وعالم الأجسام البسيطة من الجن.

ثم بعد العرش يندرج الإنسان في الأمر الإلٰهي والتجلي الوجودي الأحدي المنبسط اندراج الجزء في الكل فيسير بسيره من العرش إلى الكرسي إلى السماوات كلها، ثم إلى العناصر، إلى أن يدخل عالم المولدات، وذلك بالنكاح **الثالث**.

أما تحقيق جزئيته للأمر الإلٰهي الأحدي: فإما باعتبار الحقيقة، فإن الحصص الحقيقية إذا اعتبر عمومها الشمولي للكل تكون أجزاءها، والحقيقة الجامعة الإلٰهية بالنسبة إلى سائر الحقائق كذلك؛ فهو الاسم المستجمع لسائر الأسماء كلها وكل منها مشمولها. وأما باعتبار الوجود، فلأن وجود كل شيء لما كان عبارة عن تعين الحق من حيثيتاه، كان كل تعين ووجوده له سبحانه وصار الكل صورة واحدة للحق، فكل منهما بعض الكل؛ فكل تعين ووجود بعض تعينه ووجوده المتعدد بتعدد النسب وإن كان أحدياً في ذاته سبحانه.

وأما تحقيق مكثه وصحبته للأمر النازل في كل سماء وعنصر فبحسب رتبة أوليته الوجودية والمرتبة المتعينة له في علم الحق الذي منها أحدية الإرادة؛ ورجحته على غيره فعينته وأظهرت بالقدرة ارتباطه بحكم ما يناسبه ويستدعيه من الأسماء، وهذا لما مر مراراً من قوله في «التفسير» وغيره: إن الحكم في الأشياء للمراتب لا للأعيان الوجودية من حيث وجودها، وكل ما يضاف إليها فباعتبار ظهور حكم مرتبتها، وإنما يحصل الأثر من المراتب باعتبارين: اعتبار الحكم الجمعي الأحدي الساري، واعتبار الأغلبية التابعة للأولية، إذ الغلبة بسبب الإحاطة ويظهر بسبب الأولية، والخاتمة عين السابقة.

ثم نقول: فإذا اتصل الأمر الإلٰهي الوجودي الإنساني بعالم المولدات، فإن كان من الكُمَّل يكون أحدي السير، بمعنى عدم تعوقه عن السير إلى أن يبرز في عالم الشهادة ويترقى حتى يبلغ إلى درجة الكمال، فكونه أحدي السير إنما يعرف بمعرفة أمرين، **الأول**: كيفية سيره. **والثاني**: كمية عوائقه.

أما الأول: ففي مرتبة النبات بوجوه:

الأول: أن يسلم النبات من مفسدات صورته حتى يتم نموه، بل يظهر في صورة أكمل نبات.

الثاني: أن ينبت في الموضع المناسب لروحانيته في المسكن لأبويه.

الثالث: أن يفيض الحق ويقدر أن يصل إلى الأبوين أو أحدهما فيتناوله في الوقت المناسب لمرتبة الأمر المدرج فيه وبموجب حكم الاسم الدهر في العوالم التي مر بها حال المرور.

الرابع: أن يتطور ذلك النبات في جسد الأبوين كيلوساً[1] ودماً ومنياً وينتقل من النباتية إلى الحيوانية منتقلاً مادة صورته من الصلب إلى الرحم، وذلك أول ظهور التعين الجمعي وظهور حكم الاسم الجامع فيه بطريق أغلبيته.

الخامس: أن يكون انتقاله من المرتبة المعدنية إلى النباتية مشتملاً على وجوه السلامة المذكورة في هذا الانتقال من النباتية إلى الحيوانية.

السادس: أن ينتشىء في الرحم الذي هو مبدأ الاستقرار، إذ ما قبله مراتب الاستيداع كما قال تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: الآية 98]، ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾ [الحج: الآية 5] على الوجه المعلوم في علم الرسوم إلى أن يبرز في عالم الشهادة ويبلغ درجة الكمال.

وأما العوائق المقدرة فكالآفات المفسدة للنبات قبل التمام، وكموانع التناول، فينفصل منه ثم يعود في زمان آخر، وكاتصاله بنبات رديء بعيد عن الاعتدال لا يتأتى لحيوانٍ تناوله أو يتناول فيفسد ذلك الحيوان، أو يأكله حيوان لا يأكله إنسان، أو يفسد ويموت قبل أكله، أو يموت الإنسان المتناول له قبل أن يتعين فيه مادة

---

(1) الكيلوس: إذا انهضم الطعام في المعدة صار كيلوساً شبيهاً بماء الكشك الثخين. (التشريح لابن سينا، والتبيان في أقسام القرآن لابن القيم). قال في لسان العرب: «الكيموس في عبارة الأطباء هو: الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دماً، ويسمونه أيضاً: الكيلوس».

فيتحلل أو يخرج، أو لا يتعين الاجتماع مع الأمّ، أو تموت الأمّ بعد الاجتماع، أو لا يقدر لها الولادة، أو يموت الوالد أو غير ذلك من ممكنات العوائق.

ثم يعود ثم وثم وبمقدار ما يكثر ولوجه، وخروجه وتتصادم القوى والخواص المودعة في المراتب التي يمر عليها ويتلبس بها للفساد والتكرار يكتسب الكيفيات المعنوية المودعة فيها، فإن كان الغالب منها حكم المحمود انتفع بها، ولكن بعد كلفة ومجاهدة، وإن كان الأغلبية لغير المحمود والمناسب، قل علمه وتذكره لمراتب تنقلاته، وربما خفي عليه بالكلية، وبمقدار ما يقل التكرار والكيفيات المخالفة يسرع إليه التذكر ويسهل عليه الفتح والطريق.

ثم نقول في بيان ما يبتنى عليه كون الإنسان أحدي السير: الأصل في ذلك هو السير الإلٰهي أعني التجلي النفسي الرحماني الساري باقتضائه الأحدي القابل لأن تتفاوت نسبه الأسمائية بتفاوت قابليات مظاهرها؛ فيؤثر في تفاوت الظهورات وهو المكنى عنه بقَدَم الصدق في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡۗ﴾ [يونس: الآية 2] وبالعناية الأزلية وبرزة التجلي ونحو ذلك كما سبق في عرف التحقيق، فمتى لم تنصبغ بأحكام المراتب الأسمائية ووجوه الإمكان انصباغاً يوجب خفاء حكم أحدية البرزة المذكورة؛ كانت الغلبة لها، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ﴾ [يوسُف: الآية 21] ومتى حجب انصباغ أحكام المراتب والحضرات ذلك السر الإلٰهي وحكمه، كان الأثر لأغلبها حكماً.

فإن الإنسان مركب من أجزاء مختلفة وحقائق متنوعة وقوى مؤتلفة، وأفضل ما فيه السر الإلٰهي، وهو تجلي الوجه الخاص الذي شأنه أن يظهر بحسب المتجلى له، ومرتبته وقت التجلي وحاله وموطنه ونحو ذلك، فلكل منها أثر في خصوصية المظهر، لأن النسب الأسمائية المؤثرة تتعين بحسبها فيؤثر في كيفية ظهوراتها، وإلا فالوجود الحق واحد، والعلم إذا نسب إليه من حيث هو عينه، وليس المتعين بالإرادة غير الوجود المطلق الذي لا يتجزأ ولا يتبعض، وإنما يظهر متعيناً ومتخصصاً، بحكم العين الثابتة وفي مرتبتها، فمتى لم يغلب عليه أحكام العينية ولم ينصبغ بأحكام المرتبة صبغاً؛ يختفي بسببه سر أحدية الوجود وحكمه الإطلاقي، بقي حكم الإلٰهي الأزلي على أصالته ولم يتجدد له غير إضافته إلى المظهر وتعينه بحسبها.

فهذا هو البقاء على أصل الحال الأزلي ومظهره، له التقرب التام، والعبودية

المحققة إذا لم يظهر منه حكم يوهم تغير أو يحدث أمراً لم يكن ثابتاً أزلاً، فبمقدار قلة أحكام عين الممكن في الصفات والتجليات التي تلك العين مظهرها ولو بالنسبة إلى من يدرك الأمر في المتجلى؛ تتحقق العبودية والتقرب لتلك العين، وبعكسه تظهر ربوبيته العرضية المستلزمة لتغير المنطبع في مرآة العبد بسبب حكم المجلى في المتجلي، لا مطلقاً بل من حيث هو مدرك في ذلك المجلى مع بقائه من حيث الحقيقة على حالها الأزلي، فافهم هذا تعرف حكم كلي من المجلى والمتجلي الحاصل بالذات وبالعرض وسر العبودية والربوبية الذاتيتين والعرضيتين في الطرفين.

ومن خواص علم هذا المظهر الذي له درجة التقرب التام والعبودية المحققة معرفته بالله في حال افتراق أجزاء جسده أموراً يثبت بها شرفه وتقربه وتمكنه من تدبير أجزائه الجسمانية قبل اجتماعها وقبل تعين الروح بهذا المزاج وبحسبه على ما هو مذهب المحققين.

فإن قلت: كيف يتصف بالعلم من لم يتعين بعد؟

قلنا: عدم تعينه الجزئي بهذا المزاج العنصري لا ينافي التعين الروحي الكلي المصحح للعلم وغيره من الصفات، فإن أرواح الكُمّل وإن سميت جزئية بالاعتبار العام المشترك؛ فإن منها ما هو كلي الوصف والذات من حيث تعينه بنفس الروح الإلٰهي الأصلي المسمى بالروح الأعظم وبالقلم الأعلى، وقد يتعين في مرتبة النفس الكلية ويصير لوحاً محفوظاً مضاهياً لها، فيكون نفس تعين الروح الإلٰهي بمظهره القدسي تعيناً له، فيشارك الروح الإلٰهي في معرفة ما شاء الله أن يعرفه من علومه على مقدار سعة دائرة مرتبته التي يظهر تحققه بها في آخر أمره، ثم يتعين هو في كل مرتبة وعالم يمر عليها إلى حين اتصاله بهذه العنصرية تعيناً يقتضيه حكم الروح الأصلي الإلٰهي في ذلك العالم وتلك المرتبة، فيعلم حالتئذٍ مما يعلمه الروح الإلٰهي ما شاء الله، فافهم هذا فإنه من أجَل الأسرار وبه يعرف سر قوله ﷺ: **«كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»**[1]، وسر قول ذي النون وقد سئل عن ميثاق «ألست» هل تذكره؟ فقال: «كأنه الآن في أذني»، وقول السيد الآخر: «ميثاق «ألست» بالأمس كان»، وأشار إلى مواثيق قبله.

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (2017) [2/ 173] والهروي في المصنوع [1/ 232].

قال الشيخ قدس سره: رأيت من يستحضر قبل ميثاق «ألست» ستة مواطن أخرى ميثاقية، فذكرت ذلك لشيخنا رضي الله عنه فقال: إن قصد الكليات فمسلم، وإن أراد جملة الحضرات الميثاقية التي قبل «ألست» فهي أكثر، وأشار إلى أنه مستحضر قبله مواطن جمة.

فأقول: كان المفهوم من هذا أن للكامل الأحدي السير في كل مقام ومرتبة يمر عليهما مع الحق ميثاقاً يقتضيه حاله في ذلك المقام أو المرتبة، فإن اعتبر أن مواطن ميثاق «ألست» هو ما فيه حكم سماء القمر موافقاً لما رأى النبي ﷺ ليلة المعراج آدم في السماء الدنيا فالمواطن الستة الكلية التي قبله إما بحسب العنصريات؛ فيحتمل السماوات الستة التي فوقها، وإما بحسب المراتب الكونية الدائمة، فالقلم واللوح والعرش والكرسي وفلك البروج وفلك المنازل، وإما بحسب المراتب التي فوق الأجسام المتعينة، فالقلم واللوح والطبيعة والهباء والمثال والجسم الكل، والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم نقول: كما أن التجلي الأحدي الإلٰهي والأمر الوجودي الرباني الذي يصير روحاً إنسانياً يسري من حضرة غيب الذات إلى كل شخص إنساني بسريان الوجود المطلق والحقيقة الجامعة في كل موجود إلى أقصى دركات الجزئية، ويتكيّف في كل مرتبة بصبغ حكمها؛ كذلك الحقيقة العلمية التي هي حضرة الإمكان تسري منه إليه وينصبغ في كل مرتبة بحسبها وبحكم الأمر الأصلي المودع فيها.

اعلم أن الروح الإنساني كما يكتسب بواسطة تعلق البدن هيئات وأخلاقاً ثابتة باقية معه بعد مفارقة البدن العنصري، وإن لم يخل عن مظهر ونشأة تناسب العالم الذي ظهر فيه عند المحققين خلافاً لمتأخري الفلاسفة كذلك الحقيقة العلمية الأصلية المسماة في بعض المواضع من هذا الكتاب بـ: السر الإلٰهي أيضاً، وهي حضرة الإمكان إذا اعتبر من حيث التعين الإرادي والتوجه الأمري صادراً من حضرة الجمع، فإنه يتكيف في كل مرتبة بحسب مقتضاها وينصبغ في كل فلك بحكم الأمر الثابت الأصلي الموحى به حال إيجاده، وبالحكم المتعين في ذلك الوقت الخاص والحال، فيدخل هذا العالم مكتسياً بوصف كل ما مر عليه وحكمه، مع أنه في مرتبة أوليته هيولاني الوصف لا يتعين بصفة وحكم ومرتبة، وهذا الحال من وجه يشبه الحال الكلي الذي ينتهي إليه الإنسان الكامل في منتهى أمره وكماله.

وإنما قلنا من وجه، للفرق بينه وبين السر الإلٰهي الأحدي بالإمكان وعدمه، أو بالإحاطة وعدمها، أو بدوام الإحاطة وعدمه كما مر، فمن كشف له عن سر هذا السر الإلٰهي وأنه في الأصل هيولاني الوصف، عرف سر الفطرة الإلٰهية المذكورة في قوله عليه وآله السلام: «**كل مولود يولد على الفطرة. . .**» الحديث[1]، وعرف سر تحريم بعض الأغذية وتحليل بعضها، أن ذلك لمصلحة كون الانصباغ مذموماً أو محموداً غير مذموم، وأن للمولدات ثلاث خواص في بدن المغتذي ونفسه بحسب ما أودع فيه خالقه تعالى.

ثم نقول: وإذا انصبغ السر الإلٰهي سواء فسرّ بالأمر الوجودي أو بالحضرة العلمية أي بحضرة الوجوب أو بحضرة الإمكان بأحكام ما يمر عليه من المراتب، ينقسم ثلاثة أقسام:

الأول: ما تكون نسبة الكيفيات إليه نسبة الأعراض إلى معروضها غير ثابتة ومستحكمة، وذلك لشرف مرتبة أوليته في حضرة الحق وقوتها المعبر عنها بقدم الصدق والعناية ونحوهما، فإن تناسب بموجب تلك العناية أحوال ما يمر عليه من الحضرات الروحانية والمقامات الفلكية بحيث تكون توجهات الأرواح والقوى السماوية إلى ذلك السر معتدلاً سالماً من حكمي الإفراط والتفريط، كان مظهر ذلك السر من المجذوبين وممن لا يحوج إلى كثير من الرياضات الشاقة كالنبي صلوات الله عليه وآله ومن شاء الله من العترة والأولياء.

الثاني: ما تكون نسبتها نسبة الأعراض الثابتة والصفات الذاتية المستحكمة؛ وذلك لغلبة الاسم الرب على ذلك الأمر حين السريان بخلاف الأول لكن يكون لمرتبة أوليته في حضرة الحق شرف وسلطان قوي وفي الأحوال والأحكام تناسب ما، وهذا القسم إذا ساعده العناية والتقدير صار صاحبه من الكُمّل، وإلا فمن المتوسطين لكن بعد رياضات متعبة.

الثالث: ما ترسخ فيه أحكام الكيفيات ويكون في أول تعين مرتبته في حضرة الحق غير منصبغ بحكم العناية المذكورة، فلكون تلقيه وانصباغه بأحكام ما يمر عليه من الحضرات غير تام وورود أحكام الأرواح والأفلاك عليه غير مناسب ووقته لا يساعد السلوك، فيضعف سعيه في التطهير من تلك الصفات الحاجبة، فيصير من

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

المحجوبين والأشقياء الخارجين عن دائرة أهل العناية.

لكن أحد القسمين الأولين إذا بلغ أشده واستوى عاد عروجه بالانسلاخ في معراج التحليل لاستئناف التركيب الثاني الحاصل للعارفين هنا بعد الفتح، فينتقل حينئذ من أحد العروجين المتوهم ظاهره بانحطاط، كما يفهم من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥﴾ [التين: الآيتان 4، 5] إلى العروج الآخر التحليلي، فينشىء لنفسه بربه نشآت أخر، أولاها من الكليات: نشأة البرزخ ثم يعقبها نشأة حشرية، ثم جنانية أبدية، وكل نشأة من هذه الأربعة من وجه نتيجة عن التي قبلها، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ۝١٩﴾ [الانشقاق: الآية 19] أي حالاً متولداً عن حال قبله.

وإنما قلنا: كل نشأة من وجه نتيجة عما قبلها من أجل أن مجموع النشآت من وجه آخر نشأة واحدة كالأحوال المتعاقبة في النشأة الدنياوية، وذلك لأن في مجموع النشآت أمراً ثابتاً لا يتغير؛ هو مورد هذه التبدلات وهو حقيقة الإنسان، أي كيفية تعينه في علم الله، وهي مادة لنشآته وخميره يتعاقب أطواراً نشئاته عليها ومظهر للوجود الحق الثابت والسر الإلٰهي المشار إليه أعني التجلي النفسي الرحماني أو حقيقته الأحدية العلمية الجامعة.

ثم نقول في تقسيم حال الخلق في سيرهم وعروجهم بأحد الوجهين: فإن السير تارة يكون بالنشآت التي يتطورون فيها، سواء كان للعارفين بأحكامها وبما ينشىء الحق له وبه في العوالم من النشآت أولاً، وأخرى يكون في النشآت بما يحصل لهم حال ارتباطهم بتلك النشآت ارتباطاً موهوباً أو مكتسباً، فالسير الأول بالانتقال من نشأة إلى أخرى، والسير الثاني بالانتقال في الأحوال المتعاقبة في نشأة واحدة، فسيرهم ذلك على أقسام أربعة: منهم من قطع به دون إتمام الدائرة الوجودية لقصور استعداده، سواء سار نصف الدائرة وهو من أجره غير ممنوع ولا مقطوع، لاتصال آخر عروجه المعنوي الموهم ظاهره بالانحطاط بالعروج التحليلي الثاني لتركيب النشأة الثانية من هذه الدار وفيها، إذ النشأة البرزخية نتيجة الأحوال الدنيوية، سواء عرف المنشىء صورة الأمر ولم يعرف.

فالعارف المحقق إذا رزق الحضور التام كان عالماً بمواطن الانتقال في أحكامها والنشآت الحاصلة فيها، والمرتبطة نفسه ببدنه ارتباطاً ينصرف بسببه عن

الوصول إلى الكمال الذي يستعد له الإنسان من حيث هو إنسان، ولم يحصل له بوهب أو كسب فيما أمكن التكسب فيه، بقي في أسفل سافلين ويكون سيره فيما قدر له المرور عليه من المواطن والعوالم والصفات بحسب ما أودع الله في تلك الأشياء من الخواص وبحسب خواص نشآته، وهو في كل ذلك لا يعلم فيما ذا ينقلب ولا ما يؤول إليه أمره، ويكون كماله المختص به في هذا الموطن الدنياوي وما انتهى إليه في آخر نفسه.

فأمر الوجود دائرة وسيره دوري، فإن تم له السلوك ينشىء بسيره دورة إلٰهية أخرى مبدؤها من حين رؤيته الأشياء بالله ومعرفته بالوجود الواحد الحق بعد الشهود، وهذا أول درجات الولاية وأول مقام المعرفة الثانية بتقابل النسختين: أي نسخة الإلٰهية والكونية، فإن الثانية صورة الأولى؛ وكل من الثانية أثر لكل من النسب الأسمائية للذات الأحدية الجامعة، أو المراد ما سيجيء من تقابل نسختي العالم والإنسان، فإن كلاً منهما صورة الحقيقة الأحدية الجامعة، وإن اختلفتا تفصيلاً وجمعاً بين الإجمال والتفصيل.

ثم نقول في تقسيم الطبقات الكلية لأصحاب السلوك: إنهم على طبقات ومراتب منحصرة على ما ذكر في دائرة السلوك والغاية ودائرة الوصول والهداية ودائرة الكمال والولاية، ولكل منها أول ووسط وآخر، فمراتب السلوك تشتمل على الوظائف الإسلامية، ومراتب الوصول على الوظائف الإيمانية، ومراتب الكمال على الوظائف الإحسانية، وكل من الأنواع الثلاثة تشتمل على ثلاث درجات: اشتمال الإسلام على البدء من وجوه الفرار عن الشواغل البدنية، والعثور على وجه التوجه إلى المطلوب كالأبواب، والانتهاء إلى وجوه التمكن في ذلك كالمعاملات، واشتمال الإيمان على البدء من وجوه إعراض الروح عن الشواغل النفسانية كالأخلاق، والعثور على وجوه التوجه إلى السر كالأصول، والانتهاء إلى وجوه الحضور معه كالأدوية، فمنه من يبتدىء مراتب الإحسان والولاية والكمال؛ وهي وجوه أحدية التوجه وسلب ثبوت الغير، كما في مرتبة «**فبي يسمع وبي يبصر**»[1]، ويعثر على وجوه استثباته كالأحوال بحد يجعل الغائب كالحاضر والحاضر

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

كالغائب؛ كما مر في مرتبة: **«كأنك تراه»**[1]، وينتهي إلى وجوه الاستغراق فيه كالولايات وما بعدها، وفيه رفع الحجاب.

والذي يفهم هاهنا من كلام الشيخ قدس سره دائرتان: دائرة السلوك والهداية، ودائرة الكمال والولاية. ولكل منهما أول وأوسط وآخر، فمراتب السلوك مشهورة، ولكون المقصود هنا ذكر مراتب الكمال لم تصر مراتب السلوك مذكورة، فآخر مقامات السلوك متصل بأول مقام الكمال، المقصود هنا إيضاح أحكامه وآياته وأربابه، وكانت مقامات السلوك تنتهي عند الشيخ قدس سره إلى أول مراتب الإحسان لما ذكر في «الفكوك»: أن مرتبة «فبي يسمع وبي يبصر» أوسط مراتب الإحسان، وفي «التفسير» أول مراتب الولاية، وذكر هنا أنه أول درجات الكمال وهو قرب النوافل وأوسط درجاته مقام إن الله قال على لسان عبده: **«سمع الله لمن حمده»**[2]، وهو قرب الفرائض.

وآخر درجاته الممكنة الذكر بالتنبيه، إذ ما بعده من المراتب الأكملية لا نهاية له لعدم نهاية المعلومات والمقدورات هي مرتبة التمحض والتشكيك. فالتمحض هو الخروج عن حكم التعينات وأصباغ أحكام الإمكان؛ ولسانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية 10] ومثله: **«وهذه يد الله وهذه يد عثمان»**[3]، والتشكيك والتردد بين الطرفين بسر الاعتدال الوسطي الجمعي بين

---

(1) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه في بابين أحدهما: باب سؤال جبريل النبي ﷺ...، حديث رقم (50) [1/ 27]، ورواه مسلم في صحيحه في أبواب عدة أحدها: باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...، حديث رقم (8) [1/ 6ـ 37] ورواه غيرهما.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

(3) يشير إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه، باب مناقب عثمان بن عفان...، حديث رقم (3495) [3/ 1352] ونصه: عن عثمان بن موهب قال: جاء رجل من أهل مصر وحج البيت فرأى قوماً جلوساً فقال: من هؤلاء القوم؟ فقالوا: هؤلاء قريش، قال: فمن الشيخ فيهم؟ قالوا: عبد الله بن عمر، قال: يا ابن عمر إني سائلك عن شيء فحدثني هل تعلم أن عثمان فر يوم أحد؟ قال: نعم، فقال: تعلم أنه تغيب عن بدر ولم يشهد؟ قال: نعم، قال: تعلم أنه تغيب عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم، قال: الله أكبر، قال ابن عمر: تعالى أبين لك أما فراره يوم أحد فأشهد أن الله عفا عنه وغفر له وأما تغيُّبه عن بدر فإنه كانت تحته بنت رسول الله ﷺ، وكانت مريضة فقال له رسول الله ﷺ: إن لك أجر رجل ممن شهد بدراً وسهمه، وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فلو كان أحد أعز ببطن مكة من عثمان لبعثه مكانه فبعث رسول الله ﷺ عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة فقال رسول الله ﷺ =

المقامين والقربين، ولسانه أي لسان التشكيك بين طرفي الحقية والخلقية وهو لسان الجمع المقدس عن الميل عن الوسط المقتضي غلبة أحكام كلا الطرفين قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17].

ثم نقول: العارف إن كمل دائرة التمامية من حصة الكمال الإنساني بسر: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: الآية 50] وذلك بأن يعم حكم شهوده جميع المقامات والأطوار التي مر عليها في الرتبة الأمرية والحال الحجابي وسرى حكم شهوده في جميع المراتب الوجودية علواً وسفلاً والمقامات الأسمائية بعد الانتظام في سلك الكُمَّل كان من المتحققين بالرتبة الكمالية، وحينئذ حصل له التمحض والتشكيك وسرت ذاته وحكم مرتبته في جميع المراتب والأسماء والمواطن والنشآت والأحوال، وكان مع الحق حيثما كان، ككينونة ربه معه دون حيث مقيد ولا مع، فحصل له الكمال الإنساني في طور الحضرة الألوهية. وإن لم يكمل الدائرة وانقطع في بعضها كان حظه من الكمالات المذكور بمقدار نسبة مقطوعه من مسافة السير إلى نسبة ما بقي منها، وهذا إنما يبتدىء من شهوده الوجود الواحد ورؤيته الأشياء بالله؛ وهي مرتبة الكمال الإلٰهي في الطور الإنساني. هذا في عدم إتمام دائرة الكمال.

ثم نقول في عدم إتمام دائرة السلوك: إن نقص السير قسمان: نقص قبل استيفاء السير وكماله في الدائرة الأولى السيرية؛ وأهله الإنسان الحيواني، قيل في بعض الحواشي، معناه قبل الشروع في السير، ونقص يختص بالمتوسطين الذين حصل لهم قسط ما من الكمال؛ ولكن لم يتم لهم الأمر، أي حصل لهم نقص مما يكمل به المرء من مراتب السير ولم يحصل لهم الكمال، وإلا لم يكن في الدائرة الأولى السيرية، بل في الثانية الكمالية، وبين النقصين درجات متفاوتة يعرف الكامل أحكامها وأحكام أصحابها، ونسبتهم من فلك الإلٰهية وفلك الإنسانية؛ وذلك بوجهين:

الأول: أن الكامل لاتصافه بأوصاف الطرفين يعرف نسبتهم من الأول بالصفة الشمسية المنيرية المفيدية، ومن **الثاني:** بالصفة القمرية المستنيرية المستفيدية.

= بيده اليمنى: هذه يد عثمان، فضرب بها على يده فقال: هذه لعثمان، فقال له ابن عمر: اذهب بها الآن معك».

والثاني: أن ذلك لمعرفة الاسمين الربانيين الخصيصين بتربيتهما ولتحققه بالسر الجامع بينهما وبين غيرهما، فإن لكل موجودٍ اسماً خصيصاً بتربيته، وجميع أحواله أحكام ذلك الاسم ولوازمه.

ومن لطائف أسرار ما ذكرنا من أن الكامل لاتصافه بأوصاف الطرفين: حضرة الوجوب وحضرة الإمكان ومعرفته بالاسم المؤثر المربي لكل موجود وتحققه بالسر الجامع بين المؤثر والمتأثر يعرف أحكام الدرجات المتفاوتة وأحكام أصحابهما ونسبتهم في التأثير والتأثر، معرفة سبب كون دور القمر صغيراً وكون دور الثوابت كبيراً مع انحفاظ النسبة بينهما دائماً فإن تمام دور القمر في ثمانية وعشرين يوماً وكسر، وتمام دور الثوابت في ثمانية وعشرين ألف سنة وكسر، نسبته إلى الكسر الأول كنسبة العدد الثاني إلى العدد الأول وإن لم يعلم تحقيقه إلا الله ومن شاء من عباده.

وذلك لأن فلك القمر سماء الأجسام المركبة المتناهي في الكثرة والكثافة كالمولدات وسماء صور كلية روحانية بلغت إلى أنهى دركات الجزئية، وتلك الأجُسام والصور من شأنها سرعة تغيرها وتبدلها أشخاصاً وأحوالاً بحسب التركيب والتحليل والتشكيل والتفصيل. وبالجملة الآن والشأن الإلهيين كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٥﴾ [ق: الآية 15] و: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرحمٰن: الآية 29] أي كل آنٍ، فالحكمة أن يتكفل لتدبيره اسم فلكه أسرع الأفلاك حركة ودوراً وأجمع لآثار أسماء الأفلاك العلوية؛ ليفعل من إشراقاتها الفائت الحصر المجتمعة عنده كل لمحة جزئيات الصور الغير المحصورة في كل قابل بحسب قابليته وما دام قابلاً؛ وتتبدل الشؤون الجزئية بحسب آنات حركته وأدوار الشؤون بحسب أدوار حركته أياماً وشهوراً وأعواماً.

فكما اقتضت الحكمة أن يكون دور الأقرب والأصغر من الأفلاك المخلوقة لأن تؤثر أسماؤها في التفصيل والتكثير للأجسام وأحوالها، أسرع بحسب الدور الذي يقدر به سائر الأدوار المضبوطة المنسوبة إلى مدبر واحد وهو الدور اليومي المتعين بحركة العرش، كذلك اقتضت الحكمة الإلٰهية أن يكون دور الأبعد والأكبر من تلك الأفلاك أبطأ بحسب ذلك الدور ويقدر بأكثر مقاديره المضبوطة، وهي الأعوام التي هي أكثر من الشهور والأيام بعدد هو أكثر أصول مراتب العدد وهو

الألف مع حفظ النسبة بين الأقرب والأبعد على مقتضى حكمة الصانع الفرد الأحد، فقدره سبحانه بثمانية وعشرين ألف سنة.

ثم نقول: ونظيره هنا الفلك البدني بالعمر الإنساني المزاجي العنصري، وهذا التنظير يحتمل أن يكون إشارة إلى أن أقل ظهور البدن ستة أشهر وأقل عمر الإنسان الغالب ستون سنة على ما قال عليه وآله السلام: «**أعمار أمتي ما بين الستين إلى السبعين**»[1]، أو أن عمر الإنسان في دور القمر غالباً سبعون سنة، وفي أدوار الأفلاك العالية ألف أو أكثر؛ فالتمثيل بمجرد التفاوت الكثير بينهما. ويحتمل أن يكون تمثيلاً به للأدنى وإشارة إلى أن عمر بدن الإنسان ومزاجه لجزئيته غالباً سبعون سنة وعمر العالم قبل خلق آدم إحدى وسبعون ألف سنة كما ذكر في «الفتوحات» أو إشارة إلى أن دور بدن آدم سبع سنين؛ كما علم في الطب أن بدن آدم في كل سبع سنين ينتقل من طور إلى طور، كالترعرع والبلوغ والشباب، وعمر نوع آدم سبعة آلاف سنة كما ذكر في «الفتوحات» والله أعلم.

ثم نقول: وفي الفلك الثامن ينتهي الكبر في صورة البطؤ، وذلك لأن الفلك الحاكم اسمه على التفصيل والتكثير ينتهي بحسب الكبر فيه، فإن ما فوقه وهو العرش صورة الأحدية المحيطة الجامعة في أول ما ظهر من عالم الحس، وهو الذي به تم ظهور الوجود الأحدي والرحمة الرحمانية العامة المحيطة؛ لذلك قال تعالى: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ۝٥﴾ [الرَّحمٰن: الآية 5] لكن ينتهي فيه حكم الدوام في نشأة واحدة من النشآت الجسمانية الطبيعية الغير العنصرية، إذ لا دوام في العنصرية، فإن باقي الأفلاك الأربعة الدائمة إنما هي تحت العرش، وأيضاً ظهر فيه سر السرعة مع عظمة الفلك وإحاطته، لأن البطيء لكثرة المعاوقة الطبيعية بالكثافة أو الإرادية بالتفصيل، وذلك في العرش أقل ما يتصور في الأجسام، لأنه ألطفها وأبسطها، فلظهور سر السرعة مع عظم الفلك وإحاطته فيه بحيث لا نسبة بينها وبين سرعة القمر، كما لا نسبة بين مسافتي سيريهما، قبل أهل الجنة التي هو سقفها سرعة التكيف والتغيّر والكون بحيث لا نسبة بينه وبينه كمية وكيفية وحصولاً ووصولاً.

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك، تفسير سورة الملائكة. . .، حديث رقم (3598) [2/ 463] ورواه ابن حبان في الصحيح، ذكر الإخبار عن وصف. .، حديث رقم (2980) [7/ 246] ورواه غيرهما.

ثم نقول: ومن هنا يرتقي الإنسان إلى شهود ما من ذاته ونفسه خارج عالم الأجسام وإلى معرفة ذلك؛ كمعرفة خياله المقيد والمثال المطلق لمن أهل لها بتصفية خياله عن شوب الحس بتوفيق الله تعالى ومعرفة عقله وروحه وسره وحقيقته وغير ذلك، ويعرف ما يقبل منها التغير والتنوع حال التطور والتنقل في العوالم والأحوال والنشآت، وهو نسبها وصورها؛ وما لا يتغير وهو ذاته وحقيقته، فافهم ذلك، والحمد لله رب العالمين.

السؤال الخامس

من أوجد الإنسان؟ أأوجده الوجود الحق الواجب، أو الحقيقة الجامعة، أو محبته واقتضاؤه؟

جوابه: أنه أوجده الوجود الحق الواجب الوجود سبحانه بأن تجلى باطنه لظاهره، أي حصل نسبة الجمع والحضور بين نسبة البطون والظهور حتى حضر كل للآخر، والباطن غير غافل عن الظاهر حتى النائم في نومه والسكران في سكره ولذا يتنبه بأدنى ما يصيبه، لكن الظاهر قد يغفل عن الباطن مع حضوره بالاشتغال بغيره.

فإن قلت: بأي وجه تجلى والتجلي له وجوه؟

قلت: بموجب تعينات شؤون ذاته ومقتضيات نسب علمه، وحضوره لنفسه المسماة تلك النسب بالشئون الذاتية، فإن شأنها أن يظهر بموجب ما يقتضيه، لكن بالوجود الواحد في ذاته وأصله؛ والمتكثر بتلك النسب والشؤون.

فإن قلت: فماذا شأن المحبة الأزلية والحقيقة الجامعة؟

قلنا: المحبة الأزلية الإرادية داعية له إلى ذلك الجمع والحضور بينهما، والحقيقة الجامعة أعني النسبة الأصلية الجامعة حاكمة بذلك الجمع.

وحاصله ما في فص آدم عليه السلام: أن الحق سبحانه لما شاء من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى عينها أو أعيانها في كونٍ جامع.

فالحق الموجد ومشيئته أن يراه محبته الأزلية أن يحضر لباطنه ظاهره ويجمع بينهما، وأسماؤه الحسنى تعينات شؤونه وخصوصيات نسبه العلمية والصور العينية، كما يضاف إليه من حيثها يضاف إليها أيضاً، والعين ظاهره والشأن باطنه والكون هو الجمع بينهما، أما الإنسان فجامع لآثار كل الأسماء وهو المراد بالكون في «الفصوص».

السؤال السادس

لِمَ وُجِد الإنسان؟
وأي غرض أو حكمة للحق في ذلك،
وهو منزه عن الاستكمال بالمصالح والأغراض؟

جوابه: لأن يتجلى الحق المتحقق بكمال ذاته أزلاً وأبداً بالكمال الأسمائي أيضاً المتوقف على الظهور، أي الحضور المذكور بين الباطن والظاهر والمعنى والصورة والغيب والشهادة. وعلى سريان التجلي الجمعي بموجب حقيقة اسمية طالبة للظهور مستتبعة لسائر الحقائق الأسمائية؛ بحكم الحقيقة الجامعة وقوتها المفضي ذلك السريان إلى انصباغ كل فرد من أفراد مجموع الأمر كله بحكم الجميع صورته، سواء ظهر أثر الكل في الجملة كما في مطلق الإنسان، أو على الاعتدال الوسطي الكمالي كما في الإنسان الكامل، أو لم يظهر إلا أثر البعض كما في غير الإنسان. أما أنه ينصبغ كل فرد بحكم الجمع فلتوسط بعضه بعضاً في ذلك، ولترتبط جميع النسب الأسمائية بالحكم الظاهري كارتباطها الباطني. وأما أنه يحصل الكمال بذلك الجمع بين الغيب والشهادة وما اشتملا عليه، ففي ذلك تمام الاعتبارات العلمية وظهور الأحوال والكيفيات الوجودية تماماً وظهوراً فعلياً شهودياً من حيث الباطن، وانفعالياً مشهودياً من حيث الظاهر، إذ لا أثر إلا لباطن في ظاهر كما مر مراراً.

مثلاً: الوجود يحضره صحة كونه إنساناً، فالحضور علمه والصحة المعينة خصوصية نسبة علمه وهي حقيقة الإنسان. وكونه إنساناً بالفعل تعين الوجود من حيث تلك الصحة، فهو وجود الإنسان الجامع بين الخصوصية الباطنة والحضور الظاهر والجمع الملفق بينهما، ولولا ذلك الجمع لما حصلت النشأة الجامعة بين أحكامي نسبتي الظهور والبطون، ثم ليس هذا استكمالاً بالغير كما توهم وهو المحذور بل استكمال لا لنفسه، بل لنسب أسمائه بالجمع بين نسبتي ظهورها وبطونها لتتم الأمور المذكورة وتظهر النسبة الجامعة بينها، وكل ذلك من نفسه لا من غيره، وأيضاً بمقتضى نسب علمه التي هي في حقه وبالنسبة إليه عين ذاته.

ثم نقول: وهذا سر مطلق الإيجاد وليس سراً مخصوصاً بإيجاد الإنسان، فإن كل شيء فيه الوجود؛ ففيه الوجود مع لوازمه، فكل شيء فيه كل شيء ظهر أثره أم

لا. وأيضاً هذا حكم الجمعية الكبرى، وهي الجمعية الإلٰهية الظاهرة أولاً بحسب المراتب الإلٰهية في الصورة الكلية الوجودية والعلمية المرتبية الأولى، فشأن تلك الجمعية أن من عرفها وعرف ما ذكر هنا من سر سرايتها إلى كل موجود عرف نسبة جمعيته من تلك الجمعية، وأن الحكم والحال في نسخة وجوده ودائرة مرتبته وأجزاء ما تقبل التجزئة والقسمة منه هو على نحو ما هو الأمر في مطلق الصورة الكلية الوجودية والعلمية، فلينظر حظه وحصته من أصل الأمر يعرف قدره وغاية طوره ويعرف سر الإيجاد وحكمه وسببه.

السؤال السابع

ما غاية الإنسان في إتيانه ولا بد قسط في تبيانه؟

جوابه: أن لكل إنسان غاية بالحكم الكلي وغاية بالحكم التفصيلي، وأيضاً له غاية من حيث علمه المستمر المتعدي الحكم، وغاية من حيث علمه فقط. فغايته من الوجه الكلي وبحسب العمل المثمر هو ما ينتهي إليه آخر عمره من الكمالات المتحصلة بهذه النشأة العنصرية، وأما من حيث التفصيل وبحسب العلم فقط: فلا غاية له ولا استقرار إذ لا نهاية للمعلومات والمقدورات، فما دام معلوم أو مقدور فالشوق لا يسكن والنقص لا يزول.

السؤال الثامن

هل ذهاب الإنسان إلى عين ما صدر منه أو إلى مثله إن صحت المثلية فإن الشيء المعدوم لا يعاد بعينه وبمثله من كل وجه ولذا لا يتكرر التجلي؟

جوابه: أن ذهابه إلى ما صدر وتعين منه من حيث المرتبة فقط، فإن تمايز المراتب في العماء ولا يلزم إعادة المعدوم ولا تكرر التجلي، لأن المرتبة محل التجلي لا عينه، وإلى مثله لا عينه من حيث المرتبة والوجود معاً أي باعتبار المجموع.

أما أنه إلى ما صدر منه من حيث المرتبة: فلأن الوجود دائرة وحال تجليه دوري، ومنتهى كل دائرة معنوية أو محسوسة النقطة التي منها بدايتها بحركة حبية باعثة على الطلب، سواء تعقلت الحركة معنوية عقلية، أو روحانية مجردة، أو

روحانية مثالية، أي في مظهر مثالي أو صورة جامعة لخواص هذه الحركات الثلاث كحركات الأفلاك، ومنه سماء أهل الله لمن كان قلبه حياً ونفسه ميتاً.

وأما أن ذهابه إلى مثله من حيث مجموع الوجود والمرتبة: فلاختلاف الحال والحكم والاسم في كل وقت، وبحسب كل كيفية وإن اتحد الذات فكل وجود في الأول متميز علماً أو روحاً، غير منصبغ بأحكام الصورة، وفي الآخر متميز ومنصبغ بها؛ ففي الأول ليست الموجودات العلمية أو الروحانية إلا نقطاً متجاورة؛ وفي الثاني ظهر بينها حكم الاتصال بالوجود الساري، فسمي محيطاً ودائرة؛ ولزمته القسمة والجهات المفروضة مما لم يكن ظاهراً قبل الجمع والتركيب الذي هو صورة حكم الجمع وحكم سريان الوجود المنبسط على حقائق الممكنات.

السؤال التاسع

ما المراد من الإنسان مطلقاً من حيث الإرادة الإلٰهية الأصلية، وباعتبار مطلق المرتبة الإنسانية وما المراد من خصوصيته بحكم استعداده الخاص وفي كل وقت؟

جوابه: أن المراد من مطلق الإنسان من حيث الإرادة الإلٰهية كمال الجلاء والاستجلاء المشار إليه مراراً، لكن بشروطه وحقوقه العامة والخاصة الثابتة له وعليه في كل مقام ونشأة وموطن وفاء واستيفاء وروحاً وجسماً مؤقتاً وغير مؤقت وذلك في الأنبياء مثل ما تتضمنه شرائعهم العامة وأحوالهم الخاصة.

وأما المراد من كل إنسان باعتبار استعداده الخاص فهو ما يؤول إليه أمره بعد استقرار أهل الدارين فيهما من حكم كل ما يتقلبون فيها.

وأما المراد منه في كل وقت: فهو ما يظهر به وعليه من الأفعال والأحوال؛ وذلك حكم كماله المخصوص من مطلق مرتبة الكمال وحكم حاله بحسب نسبة الاسم الذي صار هذا الإنسان مظهره، ومظهره بتعيينه إياه، إذ بالأعيان وخصوصية استعداداتها تتعين الأسماء، وإلا فالحق من حيث انقطاع نسبه علماً ووجوداً ومرتبة لا اسم ولا وصف له كما مر، وذلك لا ينافي تأثيرها في الأعيان بإظهار صورها بعد التعين، فإن كل باعث يعين بوجه الفاعل المؤثر في حصول صورة الباعث، وهذا مع أشكاله عند القوم حتى تسمى مسألة الدورية واضح لمن وفق له، وقول

المحقق: ما هم عليه، في جواب السؤال: بما مراد الحق من الخلق؟ يحتمل الأقسام الثلاثة.

السؤال العاشر

هل أستعين بالإنسان عينه أو مرتبته في بعض ما ذكر من المرادات أو كلها، أو استعان هو من حيث عينه أو مرتبته في بعض ما ذكر من المرادات أو كلها، وهل الاستقلال حاصل لأحد الطرفين الحقي أو الإنساني، أو هو ممتنع مطلقاً أو في بعض الأمور؟

جوابه: أن الاستقلال حاصل للحق سبحانه في الوجود عينه، إذ لا وجود في الحقيقة لسواه، فإن وجود الغير عبارة عن تعين الحق من حيث هو كما مر ولا موجد غيره، وليس للغير إلا قبول الوجود على حسب استعداده الخاص الذي هو شرط في الظهور المخصوص للوجودية، أي ليس للغير إلا أن لاستعداده الخاص مدخلاً في بعض وجود الحق وظهوره، وهذه المدخلية هي المسماة بالقبول؛ وبذلك تحقق سر الافتقار من الطرفين على الفروق التي أسلفناها.

فإن قلت: إذا توقف ظهور الوجود على خصوصيته وتعينه الموقوف على الغير، توقف الوجود على الغير؛ فلم يستقل في الوجود، لأن الموقوف على الموقوف موقوف.

قلت: **أولاً**: توقف ظهور الوجود، والظهور نسبية لا يقتضي توقف الوجود. **وثانياً**: توقفه على تعينه الموقوف على الغير، توقف نسبة المتعين على شؤون نفسه، وتوقف بعض الاسم على بعض ليس بمحذور. **ثالثاً**: خصوص الوجود مقتضى نفسه لكن بشرط استعداد القابل، وليس مقتضى القابل، وإلا لكان فاعلاً في فاعله، والموقوف على الموقوف موقوف في الجملة لا بالجهة المخصوصة البتة، إلا إذا اتحدت جهتا التوقفين، وليس كذلك هنا.

وأما الأثر وهو التعين الصوري، فللمراتب والحقائق الغيبية، ولا ينضاف إلى الحق من حيث وجوده كما مر أنه لا يصدر من الشيء نفسه، ولا من حيث أحديته المسقطة للاعتبارات، بل ينضاف إليه من حيث أحدية جمع هويته الغائبة عن

المدارك، من حيث تعذر معرفة كنهه والإحاطة به، فإن من تلك الحيثية تندمج فيه جميع التعينات المسماة بالأسماء الذاتية التي هي مفتاح مفاتيح الغيب، وأيضاً ينضاف الأثر إليه من حيث مراتب أسمائه وصفاته باعتبار عدم مغايرتها له، وأما ارتباط الأثر بالوجود والوجود به من حيث كل موجود فمشترك، لأنه نسبة بينهما مشتركة ناشئة من محبة الطرفين، سابقة من الفاعل الكامل بذاته، ولاحقة من القابل المستكمل به، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾ [المَائدة: الآية 54].

السؤال الحادي عشر

أي شيء من العالم هو في الإنسان معنًى، وفيما خرج عنه صورة، وبالعكس؟

جوابه: أن **الأول**: هو الملائكة، فإنها قوى العالم، ولا تخلو في مذهب التحقيق عن صورة ما وإن لم يكن لها صورة معينة لكنها في الإنسان قوى نشأته ولا صورة فيه لكل القوى، بل تعطى بآثارها كالغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والمولدة والمصورة.

أما **الثاني** وهو عكسه فالألوهية ورقائقها، فإنها نسب معقولة في الخارج، والإنسان صورة لجميعها ولسائر الحقائق الكونية، فالألوهية وغيرها من الحقائق مبثوثة في نشأة الإنسان ومجموعه في نسخة وجوده كماسيظهر في وجه تقابل النسختين.

ومن أمثلته: العلم، فإنه معنى مجرد وله صورة في نسخة وجود الإنسان بحسب بعض العوالم كعالم المثال؛ كصورة الماء واللبن كما ورد في الحديث: **«فأولته أي اللبن بالعلم»**[1]. وفي الحديث: **«فأصبت الفطرة»**[2]. وذلك كما أن الأنهار الأربعة المذكورة في قوله تعالى: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ [محَمَّد: الآية 15]. . . الآية، مظاهر علوم الوهب وصورها ذكره في «الفكوك» وكذا غير العلم من المعاني المجردة التي تتصور بصورة مثالية، والله أعلم.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

السؤال الثاني عشر
في كم تنحصر أجناس العالم وقد قالت الفلاسفة: إن أعاليها المقولات العشر المجموعة في قوله:

قمر عزيز الحسن ألطف مصره   قد قام يكشف غمتي لما انثنى

وهل هي كذلك؟

جوابه: أنها منحصرة فيما مر ذكره في ترتيب إيجاد الموجودات إلى منتهى كمال السلسلة والدائرة، كالمهيم، والقلم، واللوح، والهباء، والطبيعة، والمثال، والجسم، والعرش، والكرسي، والسماوات السبع، والعناصر الأربعة، والمولدات الثلاث، والإنسان الكامل.

قال الجندي في «شرح الفصوص»: الأجناس العالية للعالم: الجوهر، والجسم، والنامي، والحساس، والناطق، والإنسان. وحروفها: أ د ذ ر ز و. تم كلامه.

أما المقولات العشر التي قال بها أهل النظر: فهي منها ومندرجة تحتها؛ لكن على نحو ما يتعين حكمها في الحضرة الإلٰهية الوجوبية ومن حيث إنها أسماؤها، وذلك ليعد من الأسماء الإلٰهية المؤثرة التي هي المبادىء العالية، إذ الإحاطة مدار التأثير قوة وضعفاً، فالأجناس العالية ما هي المؤثرة في السافلة ولا تأثير إلا للأسماء الإلٰهية، وإن كان تأثيرها من حيث المظاهر؛ إما على الحكم المعهود بينهم، فتعيينها باعتبار الحقائق الكونية المتأثرة، وذلك لا يناسب العلو والغلبة.

ثم يقول: وإن شئت أن تعرف عدد الأجناس العالية من الأسماء الإلٰهية حساً ومثالاً، فهي تسعة وأربعون مظهراً لتسعة وأربعين حقيقة إسمية إلٰهية، وذلك لأن المفاتيح الثواني التي هي أمهات الألوهة مفاتيح أُوَلٍ كما وقع في بعض عبارات الشيخ قدس سره باعتبار أن النكاح الأول للحروف الغيبية البسيطة لإنتاج الأكوان الروحانية يبتدىء منها، وهي سبع، فإذا اعتبر في كل منها طلبها للظهور مستتبعة لسائر الأسماء بقوة الحقيقة الجامعة ليفضي سريان التجلي الجمعي بحسبها إلى انصباغ كل فرد من أفراد مجموع الأمر كله بحكم الجميع كما مر أنه سر الإيجاد المطلق بلغ وجوه التراكيب باعتبار كل اسم طالب أولي غالب من الأسماء السبعة؛ سبعة كل منها مشتمل على جميع السبعة.

وقد سلف نقلاً من «شرح الفرغاني»: أن التراكيب السبعة قد تكون اعتدالية بحيث يكون أثر الغالب خفياً؛ فتكون مظاهرها من الأناسي أنبياءً ورسلاً وأولي عزم، وقد يكون أثر الغالب من السبع ظاهراً، ويتصور هذا الكل من السبع الكُمَّل الأُوَل، فيكون لكل منها سبع حقائق أخرى مركبة؛ وكانت مظاهر هذه السبع خلائف لكل من السبع الأُوَل على مثال الأقطاب السبعة في هذه الأمة، والسبعة في السبعة تسعة وأربعون حقيقة غيبية؛ وكذا مظاهرها والجملة ثمانية وتسعون نصفها غيبية ظاهرية، ونصفها عينية مظهرية، ثم التاسعة والتسعون الحقيقة المشتملة على الجملة، أعني العماء الذي هو برزخ الوجوب والإمكان والربوبية والمربوبية ولا يشهده إلا الإنسان الكامل لأنه مرتبته **أو بعض الأفراد الندر** من غير الكامل لقوة قربه منه. ثم تمام المائة بحضرة أحدية جمع الهوية والوجود الذي هو التعين الأول ومقام أو أدنى والمرتبة الأحمدية، وليس لما فوق هذه الحضرة وصف ولا اسم ولا رسم ولا حكم. فافهم.

واعلم أن هذه الحقائق الغيبية التسعة والأربعين هي من حضرة المعاني، أما مظاهرها: **فإن كانت من نوع الأناسي** الذي هو مقصود الإيجاد، فقد ذكرت من أولي العزم السبعة والخلفاء السبعة لكل منهم، وذلك صحيح باعتبار أنه نسخة جامعة وإن كان ذاته نوعاً.

وإن كانت من العالم الروحاني، فيمكن أن يمثل بالقلم واللوح وملائكة البروج الإثني عشر، وملائكة المنازل الثمانية والعشرين، وملائكة الكواكب السبعة، على ما سلف.

وإن كانت من عالم المثال، فبالصور المثالية لتلك الملائكة.

أما إن كانت من عالم الأجسام، فالعالية والله أعلم هي الكواكب السبعة باعتبار تركب حكم كل منها من الأحكام السبعة التي للكل. حتى قيل: إذا تم تدبيرها ودار فعاد الحكم المجموع من أحكامها إلى الحق تم به يوم ذي المعارج الذي هو خمسون ألف سنة، إذ لكل من الكواكب السبعة سلطنة ألف سنة، وباعتبار أن الكل مع الكل يكون لكل كوكب منها سبعة آلاف سنة؛ وسبعة إلى سبع تسعة وأربعين، يكمل ذلك باعتبار المجموع الحاصل خمسين ألفاً، وهذا تأويل ذكره القاشاني في يوم ذي المعارج، فيحمل على أن يتعين يوم الفصل والجزاء والقضاء بعدد هذه الأقسام صورة يوم وسنة، لأنه يوم تبلى السرائر، ويتعين للمعاني المظاهر، والأصح

عدم تأويله وحمله على حقيقته المستفادة من مدد أحكام ملائكة البروج، كما مر.

السؤال الثالث عشر

كيف تؤثر كل من أجناس العالم، علواً وسفلاً في الآخر، وكيف أثرت هي في الإنسان حال كونه مؤثراً فيها كلها بالحال والرتبة، وكيف يؤثر الإنسان فيها بالذات والفعل الإرادي والحال بعد تأثره منها؟

جوابه: أنه قد سلف في ذلك ما يغني اللبيب لا سيما ذا الكشف المشارك في المشرب القريب، من قواعد التأثير والتأثر، مثل أن الآثار للهيئات الاجتماعية ولا أثر لأحدٍ من حيث أحديته بل لواحد متكثر وعلى الحقيقة لا يؤثر شيء فيما يغايره من حيث ما يمتاز به عن المؤثر فيه، ولا يؤثر الواحد من حيث كونه واحداً في الكثير ولا بالعكس، بل للواحد كثرة نسبية وللكثرة أحدية جمعها، فإذا حكم بالتأثير بينهما فمن حيث هما لا يتغايران، وإذا أثر الشيء فيما له جزء أو نسبة جامعة؛ فتلك النسبة هي محل الأثر ومستدعيه، فالشيء إذن هو المؤثر في نفسه لكن باعتبار ما منه فيما يسمى غيراً من وجهٍ، أو فيما لا يغايره إلا من كونه ظهوراً منه في مرتبة أخرى، أوجب اختلافاً مع بقاء العين على أحديتها في نفسها على ما كانت عليه. ومن وضح له هذا السر عرف أن لا إمداد لشيء من سواه ولا استفادة ولا تأثر. وكل هذه القواعد مذكورة في «النفحات».

ثم إن المؤثر الحقيقي في الكل هو الحق، لكن لا من حيث هويته الإطلاقية الأحدية، بل يؤثر في الظهور بمجرد ذاته الأحدي، وفي تعينه بنسبه الأسمائية وشؤونه الذاتية المتعينة باستعدادات القوابل والمعينة لصورها، والصور في الحقيقة صور لا نفس الأسماء التي هي أحوال الذات، وقد مر أن الشيء لا يؤثر إلا في نفسه باعتبار ما منه فيما يسمى غيراً من وجه، أو فيما لا يغايره إلا من كونه ظهوراً منه. . . إلى آخره. فالمؤثر ذات الحق من حيث الظهور بشؤونه وأحواله التي هي تعقلات التعينات، والأشياء التي هي تعينات التعقلات صور أحواله.

ولكون التعقلات باطن التعينات والتعينات صورها، قلنا تارة: لا أثر في ظاهر إلا لباطن. وأخرى: هذا الشيء مؤثر في ذلك. والتحقيق ما قلنا: إن المؤثر في الكل ذاته والآثار صور أحواله، وتأثير كل شيء في شيء منه وبه وفي أحواله، وإن

الإنسان لبرزخيته بين حضرتي الأسماء الإلٰهية والقوابل الكونية يؤثر في كل شيء بما فيه منه، أي يؤثر الحق بمرتبته الإنسانية المحيطة في كل منها بما منه فيه أولاً؛ وبمظهرية الإنسان الجامعة لكل اسم منه في مظهره المخصوص ثانياً، وإن كان تعين مادته الجمعية من انصباغ المراتب وأحكامها التفصيلية.

فختم تلك الإشارات بما أعطاه الكشف الصرف أن الشهود الأتم قضى أن كل ما يسمى مجلى ومظهراً ومرآةً وعيناً هو تعين مجلى ذات الحق سبحانه، والحق بباطنه متجل في عين كل فرد من أحواله المتميزة بتعينها وللبعض بعضها؛ لكن به ومنه من حيث نسبة ظهوره، فالذات الأحدي سبحانه هو الظاهر المظهر وإن ظن تعدده بتعدد المظاهر التي هي أحواله ونسبه وهو الباطن المتجلي في كل المظاهر وإن ظن توحده والآثار أحواله ونسبة الآثار لكل ظاهر إلى باطنه، ونسبتا البطون والظهور يتعينان بمداركنا وبالنسبة إلى أحوالنا.

ثم المدرك قسمان: مدرك بذاته ومدرك بواسطة صفة أو حالة متعينة أو آلة، فللقسم الثاني مما يدركه الإنسان ضرب من التعين والظهور لا محالة، فهو مظهر من وجه وإن نسب الإدراك إلى الظاهر فيه والقسم الأول مما يدركه الإنسان بمحض حقيقته وبلا واسطة؛ قد يكون متعيناً وقد يكون مطلقاً عن حصر التعين لكمال بساطته وتنزهه عن حيطة التناهي، وإنما يمكن للإنسان هذا النوع من الإدراك، لأن حقيقته مرآة حضرتي الإلٰهية والمسماة كونية، فبأحد وجهي حقيقته يدرك هذا الحكم المطلق عند المحاذاة الصحيحة، وزوال الحجب الحائلة بينه وبين ما شأنه الإطلاق بالمحاذاة الممكنة لأحد وجهي حقيقته.

فإن قلت: ففي تفسير الفاتحة: إن الإنسان لا يدرك البسيط الصرف والحقيقة على ما هي عليه، إذ لا يتصور إدراكه إلا باعتبار الحيثيات العديدة.

قلت: ذلك في غير المؤهل للمحاذاة الصحيحة، وإذا علمت أن الأثر لما بطن فيما ظهر منه وفيه، فاعلم أن كل ما تعدد فهو تفصيل حكم أحوال الباطن ظهرت في الوجود؛ مع أن الباطن أيضاً من حيث وحدته عين الوجود لكن دون تعين المظهر.

فقد عرفت أن الأثر هو صورة شأن من شؤون الحق، وحال من أحواله، وسرّه ذلك الحال والمؤثر في الاعتبار باطنه والمتأثر ظاهره، وفي الحقيقة كلاهما

ذاته لكن بنسبتي الظهور والبطون المتحققين بالنسبة إلى مداركنا لا في الواقع، وعرفت لمن يصح نسبة الأثر إليه، ومتى يصح، ومن أي وجهٍ يمكن، ومن أيه لا، فللمظاهر يصح من حيث بواطنها، وللبواطن من حيث إنها أحوال لأنه المؤثر في الحقيقة؛ وأن قدرته عين ذاته لأنها نسبة لا وجود لها، وسر قول من زعم أن القدرة غير وصفة زائدة في الوجود، زعماً أن التميز في الحقيقة هو التميز في الوجود للجمود على الظاهر، وسر قول من أثبت الأفعال للعباد، فذلك من حيث الصورة ولتعينها بحسبهم، ومن نفاها عنهم وذلك من حيث الحقيقة.

فترى حينئذ إصابة كل طائفة من وجه مع رؤيتك أنه قد فاتها جلية الأمر ومعرفة سببه، وتعرف عذر أصحاب الشهود الحالي النافين للتعدد لأن نظرهم أنه هو الوجود في الحقيقة ليس إلا وعذر المحجوبين المثبتين للتعدد، إذ ليس في وسع مداركهم إلا ضبط الكثرة الوجودية بالوجه الآخر من حقيقتهم، وتشعر ما خص الله تعالى به المتمكنين الموافقين لكل فرقة فيما أصابت فيه؛ لجمعهم بين وجهي الحقيقة، مع امتيازهم عنها بنيل ما ذات الجميع وإن ثبتت الحجة البالغة لله تعالى في كل من الطوائف الثلاث وغيرهم وذلك لأن الحاصل لكل فريق ما وسعه استعدادهم ومعرفة أعذارهم من أن التفاوت في استعداداتهم إنما هو من القسمة الإلٰهية الأزلية بالفيض الأقدس الذي قَبِلَ مَن قَبِلَ لا لعلة، وَرَدّ مَن رَدّ لا لعلة، كما قال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ﴾ [الزخرُف: الآية 32]. . . الآية.

السؤال الرابع عشر

كيف يعرف تقابل النسختين بالذوقين؟

أي تقابل نسخة آدم ونسخة العالم حتى صارت الأولى نموذج ما في الثانية التي هي تفصيل النسخة الإلٰهية؛ أي الصور المفصلة لجميع الأسماء الإلٰهية الذاتية والوصفية والفعلية وآثار أنوارها. هذا ويمكن أن يحمل على تقابل نسختي الإلٰهية والإنسانية حتى صارت الثانية صورة الأولى، على ما نطقت به الأحاديث بأن آدم مخلوق على صورة الله أو صورة الرحمٰن، ولا شك أن بين الظاهر والمظهر تقابلاً يقتضي المحاذاة والمحاكاة بينهما، لكن ظاهر الشؤون للأول وإن كان أصل المقصود هو الثاني والمعنيان يحتملهما الجوابان بالذوقين:

أما بالذوق **الأول**: فلأن معرفة كون الإنسان مجموع ما في العالم الذي هو

تفصيل صورة الحضرة الإمكانية المقابلة للحضرة الوجوبية الإلٰهية تتضمن معرفة كون النسخة الإنسانية مقابلة للحضرة الإلٰهية، كما يقتضي كونها محاكية لنسخة العالم.

وأما بالذوق الثاني: فلأن معرفة أن الوجود للعالم والإنسان هو تعين التجلي الأحدي الجمعي الإلٰهي بحسبها تقتضي شهود هذا الذائق أن العالم ونفسه عين الحق، كشهود الحق نفسه من مرتبة الإنسان الكامل بعد تحققه بالكمال؛ فكيف لا يتضمن المحاكاة المعتبرة في الموضعين؟

جوابه: أن المقابلة المعتبرة بين نسختي آدم والعالم، أو بين نسختي الإنسانية والإلٰهية التي يستدعيها بالوجهين، وجمع الإنسان بين الحضرتين الإلٰهية والكونية وأنه برزخ بين الحضرتين وكذلك العماء الذي هو المرتبة الإنسانية، كلام مجمل ما لم تعرف المراد منه اشتبه الأمر عليك، وتظنون بالله الظنون الفاسدة الموجبة للكفر أو البدعة من الحلول والاتحاد والتجسيم وغيرها، وكذلك تظنون بأهل هذا القول وبأسراره من الباطلات المذكورة ومن مثل ما قالوا: المسيح أو العزير ابن الله والملائكة بنات الله، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

بل ينبغي أن تعرف معنى المقابلة بين النسختين الإلٰهية والكونية؛ كون ظاهر الحق مجلى واحداً لباطنه وهو متجل بباطنه لظاهره وجامع بالحضور بين الحضرتين، فإن غيب هوية الحق من حيث إطلاقها مسمى بالباطن، وحضرة الإمكان بصبغته القديمة ممن امتاز عنها بمعنى الظلية لاستعداداتها الأزلية الغير المجعولة للامتيازات الواقعة متصفة بالظهور، فالمجالي صور الأصباغ القديمة التي هي الشؤون الأصلية للمتجلي، كما أن تعدد هذا المجلى الواحد لتعدد تلك الشؤون بسبب ترتيب وتوقيت ينشئان من خصوصيات الأصباغ الاستعدادية، فهما أيضاً من جملة الأحوال المضاف إليها الآثار؛ كنفس الشؤون ونفس المجلى الواحد المتعدد بحسبها.

ثم الإنسان مجمع مظهريات المجالي الحاكية لباطنها فيشتمل على المحاكاتين، والاقتصار على هذا المقدار يحقق الذوق الأول من معرفة التقابل، وإن أريد تحقيق أن البطون والظهور كل منهما نسبة لا تحقق لهما ولا معتبر لهما إلا بالنسبة إلى مداركنا، كما مر مراراً، فالمتحقق ليس إلا هو الحق الواحد الأحد، فالكل عينه، حصل الذوق الثاني الأتم من معرفة التقابل الأعلى الأتم.

ثم نقول: ولتحقيق هذا مقدمات:

الأولى: أن حضرة الإمكان المسمى بالبحر الكوني، وحضرة الكون هي في الحقيقة ظل الوجود الحق، لأن الحق هو الظاهر بنوره الذاتي وهذه الحضرة ظاهرة بإشراقه عليها وتوجهه إليها، وذلك كون ظهوره بحسبها الذي هو معنى الظلية المذكورة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: الآية 45] أي ظل التكوين على الحقائق القابلة، أي كيف أظهرها بحسبها لا بحسبه وإلا لم يتفاوت.

الثانية: أن سبب امتداد هذا الظل توجه خاص من حضرة الهوية خصوصية ناشئة يبعث عليها طلب كمال الجلاء والاستجلاء في صورة الإنسان الكامل، وذلك التوجه نحو العماء المفسر بالنَّفس الرحماني الأحدي والصورة الوجودية المطلقة الذي هو أي ذلك العماء مرتبة ذلك الإنسان الكامل كما قلنا: إنه لا يشهده إلا هو ونحو المركز الذي تتعين به الدائرة الكونية وتستقر فيه الصورة الآدمية الجامعة؛ وهو مركز دائرة العماء بالمهملة لا الغماء بالمعجمة وإن كان الثاني أنسب لقولنا: تتعين به الدائرة الكونية، وذلك لأنا ما اقتصرنا عليه بل ضممنا إليه قولنا: وتستقر فيه الصورة الآدمية الجامعة، فالمراد إذاً المركز الموصوف بالصفتين، وذلك هو المركز الواقع بين الظل الإمكاني والبحر الكوني المذكور، وبين من امتد عنه وتعين منه؛ وهو الوجود الحق والوجوب الإلٰهي الظاهر بنوره الذاتي، وبذلك صارت المرتبة العمائية الإنسانية الكاملة برزخاً بين الحضرتين.

الثالثة: أن شأن هذا الظل المسمى بالإمكان، التي هي من حيث اعتبار وحدتها حقيقة العالم الاتصاف بالظهور، وذلك بسبب صبغته القديمة بأصباغ الشؤون الأزلية التي هي الحقائق الغير المجعولة، وبسبب الحكم المصاحب لذلك الظل، كاستعدادات أصباغه الغير المجعولة الحاصل ذلك الحكم من ذات من امتاز عنه بطريق الظلية فقط، أي بلا توسط ومدخل لغيره، إذ لا غير ثمة، ولذا تسمى تلك الأصباغ: الشؤون الذاتية، ويسمى حصولها من ذاته سبحانه: الفيض الأقدس. وعبّر أكمل الخلق عن فيضه بقوله: قبل من قبل لا لعلة ورد من رد لا لعلة. أو المراد امتياز الظل عن الذات بمعنى الظلية فقط، لا بمعنى أن له وجوداً محققاً غير وجوده، فإن وجود الظل عين وجود النور بحال تقتضيه مرتبته، إذ كل ما ليس بنور فهو ظلمة وهي عدم لا وجود لها.

فهذا الظل المتصف بالظهور هو المجلى لغيب الهوية المطلقة التي من حيث

إطلاقها تسمى بالاسم الباطن، فكان ظاهر الحق على ما يقتضيه الظهور المطلق مجلّى واحداً لباطنه، ولا يتعدد هذا المجلى الواحد إلا لتعدد شؤون المتجلي التي هي الحقائق الغير المجعولة وأحواله على ترتيبها الحاصل من تفاوت الاستعدادات وتوقيتها الحاصل من ترتب تمام الاستعداد، فالترتيب أعم من التوقيت؛ فكل منهما من جملة الأحوال المضاف إليها الآثار، كما أن المجلى نفسه من جملة تلك الشؤون والأحوال، فالكلمة الجامعة: إن تعدد المجلى ليس إلا بالشأن والآن الإلٰهيين، كما مر مرات.

وإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: بعدما تقرر أن ظاهر الحق المسمى بالخلق مجلى لباطنه، وفي تميزها بينهما من الاعتبارات بحسب الأذواق المختلفة والإدراكات المتفاوتة، أن تلك الاعتبارات من وجوه:

الأول: إن اعتبرت أو شوهدت الأحدية الوجودية في الحضرة الإلٰهية وأسمائها الفاعلة، وفي الحضرة الكونية وحقائقها القابلة، أما في الأولى فبنسبة البطون؛ وأما في الثانية: فبنسبة الظهور. قيل: الكل حق، لأنه الموجود المحقق لذاته الواحد الأحد. والأسماء نسب فاعليته من حيث بطونه، والحقائق الكونية نسب قابليته من حيث ظهوره.

الثاني: إذا اعتبرت نفس الكثرة وجودية، سواء اعتبرت في الحضرة الأسمائية الإلٰهية أي في تعينات الأشياء من حيث الفاعل أو في حضرة الحقائق الممكنة أي في تعيناتها من حيث القابل أو فيهما معاً، قيل: إنها خلق وسوى وحقيقة ممكنة وظاهرة، وهي مظاهر وشؤون وأسماء، لأن الكثرة الوجودية ليست شأن الحق الواحد، بل مضافة إليه بنوع.

الثالث: متى لم يعتبر الكثرة وجودية، بل نسبة راجعة إلى عين واحدة، إما لأن الكثرة إنما هي بالتعينات التي هي نسب لا ذات المتعين، وإما لأنها ناشئة من نسبة الظهور. وهذا ذوق المحقق المعتلي على العارف وذوقه، قيل: الكثرة أسماء الحق وأحواله ونسبه ونحو ذلك. وكون هذا الذوق أعلى من ذوق العارف يعرف مما قال قدس سره في تفسير: «إياك نعبد»: أن قبلة العارفين وجود مطلق الصورة الربانية وظاهر الحق، وقبلة المحققين وجود الحق ومرتبته الجامعة بين الوجود والمراتب من غير تفرقة وتعديد، وذلك لأن البون بين شهود ظاهر الوجود وبين

شهود مطلقه ذاتاً ومرتبةً بين، كما أن قبلة الراسخين مرتبة الحق من حيث عدم مغايرتها ولها حضرة أحدية الجمع، وقبلة الإنسان الحقيقي الكامل الأكمل حضرة الهوية التي لها أحدية جمع الجمع المنسوبة لجميع المتقابلات من الظهور والبطون والجمع والتفصيل وغيرهما.

الرابع: إذا اعتبرت الكثرة من حيث الأمر الجامع لها، وعقلت متوحدة مجردة عن الصبغة الوجودية؛ فهي الظل المشار إليه المسمى بالإمكان، وهو حقيقة العالم وعينه الثابتة من جهة كونه عالماً لا من جهة كونه أسماء للحق، إذ المعتبر حينئذ كثرته النسبية لا وحدته، ولا من جهة كونه خلقاً، إذ المتعقل حينئذ كثرته الوجودية لا وحدته، ولا من جهة كونه حقاً، إذ المتعقل حينئذ وحدته الوجودية لا المجردة عن صبغة الوجود.

الخامس: متى نظرت إلى العالم بعين الجمع في الوجود بين الحق والخلق، رأيت حقاً في خلق، لأن الوجود الواحد في ذاته ظهر في صور أعيان كثيرة كما قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية 29] فالكثرة في شؤونه وأحواله، وظهرت في مرايا أعيان العالم. أو رأيت خلقاً في حق ظاهراً به بحسب مرتبة حالية، فبنسبة البطون والمتجلي حق وبنسبة الظهور والمجلى خلق، فالوجود الحق في ذوق هذا المقام مرآة أحوال الأعيان وأعيان العالم مرآة لوجوده.

قال قدس سره في «النفحات»: فنحن من حيث حقائقنا التي هي صورة معلوميتنا الثابتة في علم الحق أزلاً، مرايا للوجود المطلق الذاتي، فإنه سبحانه عين الوجود لا وجود لسواه. فهو يستجلي فينا نفسه، وحضرته مرآة لأحوالنا المتكثرة وتعدداتنا، فنحن لا ندرك إلا بعضنا بعضاً لكن في الحق فيحب منا ما نستجليه فيه وليس غير الصفات والأحوال، وهو يحب فينا نفسه من حيث إن رؤيته لنفسه في مرآة مغايرة له من وجه مخالف لرؤيته نفسه في نفسه لنفسه، بل لا رؤية هناك ولا تعدد، لأن المرآة المغايرة تبدي حكماً لم يكن متعيناً بدونها، وهذا سر من اطلع عليه عرف سر الذات والصفات والأحوال والمرايا والمحال، وأن العالم بحقائقه وصوره مرآة للحق من وجه، والحق من وجه آخر مرآة للعالم. وذكر لي شيخنا رضي الله عنه بإخبار من الحق له ونص صريح: أنه لا أعلى من ذوق الجمع بين الأمرين ولا أكمل منه في نفس الأمر، فاعمل الهمة، فعلى مثل ليلى يقتل المرء نفسه. تم كلامه.

ثم نقول: ولما توقف ظهور صورة الإنسان كما قال في «التفسير» على توجه الحق بالكلية إليه حال إيجاده، وباليدين كما أخبر سبحانه وإحدى يديه الغيب والأخرى الشهادة، فعن الواحدة ظهرت الأرواح القدسية، وعن الأخرى الطبيعة والأجسام والصور، ولهذا كان جامعاً لعلم الأسماء ومنصبغاً بحكم الحضرات أجمع، فلم يتقيد بمقام يحصره حصر الملائكة كما قال: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ [الصّافات: الآية 164]، ولا حصر الأجسام الطبيعية، كان لمرتبة الإنسان المتعينة في العماء الجمع بين حكمي الحضرتين الحقية والخلقية، أو الوجوب والإمكان جمعاً إحاطياً لا جمعاً أحدياً، فهو المرآة لهما ولما ينضاف إليهما ولكل ما اشتملا عليه إذ لا خارج عن العماء من المتعينات فهي مرتبته، فلذلك صار بتفصيله الظاهري والباطني نسخة للعالم وحقائقه كما ذكره الشيخ الكبير رضي الله عنه في «التدبيرات الإلٰهية في المملكة الإنسانية» وصار لجمعيته الأحدية بينهما مظهر الحضرة الجمع الأحدي الإلٰهي ونسخة لها.

فهذا معنى تقابل النسختين على التفسيرين لهما لكن بالذوق الأول وهذا الجمع الإحاطي لا يشهده إلا الكُمَّل كما مر، لأن الإنسان إذا تحرر من رق المقامات وخلص بالاعتدال الوسطي عن أحكام جذبات الأطراف فقبلته وتوجهه إلى حضرة أحدية جمع الجمع كما قلنا، أما إن مال إلى طرف لمناسبة جاذبة قاهرة غلب عليه حكم بعض الأسماء والمراتب وانحرف واستقر في دائرة ذلك الاسم الغالب وارتبط به وبالحق من حيث مرتبته وصار مستمده وغاية مبتغاه، كذا في «التفسير».

فنقول: فمن غلب على حاله مشاهدة أحد الطرفين رأى خلقاً فحسب، كجمهور الخلق، أو حقاً فقط، كأصحاب الشهود الحالي التوحيدي، والأول حكم الظاهر، وهذا حكم الباطن، ولهما أحكام:

منها: أن الظاهر أقوى حكماً من الباطن وأعم، لأن نسبته لمرتبة الجمع الذي له الحكم المطلق بنفسه ولا حكم لغيره إلا به أتم، والباطن ليس له جمعية الظاهر، فله الحق وللظاهر الجمع بين الحق والخلق.

ومنها: أنه لما صح أن الحق لا يبطن عن نفسه لم يكن ظهوره له عن بطون متقدم، فهما نسبتان لواحد يتعينان ثم يتجدد إدراكه وإليه ينظر قوله: **«كنت كنزاً**

مخفياً فأحببت أن أعرف»[1]، لا بالنسبة إلى الحق.

ومنها: أن ما يفيض من الباطن أخذه الظاهر، كما أن ما غاب مما ظهر فهو راجع لما بطن، ومن مظهرهما: الليل والنهار.

ومنها: أن كل ما تفرق مما قد اجتمع فقد استهلك في دائرة جمع أكثر من ذلك، وما فني مما تعدد فقد اندرج في واحد يتقلب كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: الآية 42]، ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ۝٢٢﴾ [لقمان: الآية 22].

فإن قلت: فأجزاء العالم مفروغ عنها والاختلاف في أحوالها، فما معنى قوله: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: الآية 35]؟

قلنا: يعني به ما أفاد به الصبغة والسريان في كل ما مر عليه إتياناً بالبسط الوجودي، وعوداً بالإجابة لداعي الحق عند حصول الكمال الذي أهل له المدعو، كما ورد به الأمر الحق الإلٰهي لأكمل الكمل في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١﴾ [النصر: الآية 1] حيث ذكر في معناه: إذا جاء المدد الملكوتي والتأييد القدسي، والفتح المطلق الذي لا فتح ورائه، وهو فتح باب الحضرة الأحدية، والكشف الذاتي بعد الفتح المبين في مقام الروح للمشاهدة، ورأيت الناس المستعدين بالمناسبة التامة لقبول فيضك، يدخلون في التوحيد والسلوك على الصراط المستقيم مجتمعة كأنهم نَفْس واحدة، فنزِّه ذاتك من الاحتجاب بمقام القلب الذي هو معدن النبوّة بقطع علاقة البدن والترقي إلى مقام حق اليقين الذي هو معدن الولاية الذي لا يستمر إلا بعد الموت، ولذلك لما نزلت استبشر الأصحاب، وبكى ابن عباس، فقال ﷺ: **«ما يبكيك؟»** قال: نعيت إليك نفسك، فقال عليه وآله السلام: **«لقد أوتي هذا الغلام علماً كثيراً»**[2]. وسميت سورة التوديع، وعاش بعدها سنتين.

واعلم: أن تقابل نسخة العالم ونسخة آدم باشتمال الإنسان على مجموع ما في العالم بناءً على ما قلنا إنه صار بتفصيله الظاهري والباطني نسخة العالم وحقائقه على ما هو خلاصة الذوق الأول، يستدعي بيانه بسطاً، فلنذكر ما ذكره الشيخ الجندي في

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) أورده الزيلعي في تخريج الأحاديث والآثار، سورة النصر، الحديث الثامن برقم (1556) [4/319].

رسالته ضبطاً لمزيد التنبيه على الكمالات الإنسانية التي نحن بصدد تعدادها وتردادها. قال: النشأة الأحدية القرآنية للشخص الإنساني مثل النشأة التفصيلية الفرقانية التي للإنسان الكبير بالصورة لا بالمعنى.

فنظير الأفلاك التسعة: طبقات أعضائه التسعة المتناضدة المصلح كل عال لسافله من المخ والعظم والعصب واللحم والدم والأوردة والشرايين والجلد والشعر والظفر.

ونظير الأقسام الإثني عشر المسماة بالبروج: الثقب الإثني عشر التي نصفها في اليمين الجنوبي، ونصفها في الشمال الشمالي، وهي ثقبتان في كل من العين والأذن والأنف والثدي والفرج مع الفم والسرة.

ونظير السيارات: الأعضاء الرئيسية السبعة، وهي: الدماغ والقلب والكبد والطحال والرئة والكلية والأنثيان. أو الأعضاء الآلية، وهي: اليد والرجل والعين والأذن واللسان والبطن والفرج.

ونظائر روحانيات الكواكب السبعة الفعالة: القوى السبعة المدركة. فالحواس الظاهرة كالمتحيرة، والعاقلة كالشمس، والناطقة كالقمر، إذ الناطقة مستفيدة للنور عن العاقلة ولذلك عدد حروف النطق كعدد منازل القمر.

وكما أن لكل من الخمسة المتحيرة بيتين، لكلٍ من الحواس الخمسة مجريان، فللذوق الفم والفرج، وللمس اليدان، والباقي ظاهر.

وكما لكل من الشمس والقمر بيت واحد، فللعاقلة بيت واحد هو وسط الدماغ كوسط الأفلاك للشمس، والناطقة للسان.

ونظير الجوزهرين: الصحة والسقم، حيث لا يدرك ذاتهما بل أثرهما. ولذلك أغلب آثارهما في الدماغ والقلب كآثار الجوزهرين في الشمس والقمر بالخسوف والكسوف، ولذلك تسري صحتهما وسقمهما في سائر الأعضاء سريان حال الشمس والقمر في سائر الكواكب.

ونظائر الحدود والوجوه والدريجان والبهرات والإثني عشريات والدرج والدقائق: سائر الأعضاء من الأعصاب والعروق والمفاصل والأمعاء وغيرها.

ونظير الأركان: الأخلاط. وفي الأعضاء: الرأس كالنار، والصدر كالهواء، والبطن كالماء، والأسفل كالأرض، ثم البدن كالأرض، والعظام كالجبال، والبطن كالبحر، والعروق كالأنهار، والمخ كالمعدن، والشعر كالنبات، والقدام كالمشرق،

والخلف كالمغرب، واليمين كالجنوب، والشمال كالشمال، والأنفاس كالرياح، والصوت كالرعد، والقهقهة كالصواعق، والبكاء كالمطر، والغم كظلمة الليل، والنوم كالموت، واليقظة كالحياة، والصبا كالربيع، والشباب كالصيف، والكهولة كالخريف، والشيخوخة كالشتاء، والحركة كدوران الكواكب، والحضور كالطلوع، والغيبة كالغروب، واستقامة أموره كاستقامة الكواكب، والتوقف كالرجوع، والجاه والرفعة كالشرف، والأوج وعكسه كالهبوط، والغربة كالوبال، والاجتماعات والافتراقات كالاتصالات والانفصالات، والأمير كالشمس، والوزير كالقمر، والكاتب كعطارد، واللاهي كزهرة، والجندي كالمريخ، والقاضي كالمشتري، والدهقان كزحل، هذا كله وأمثاله للجسد.

وأما باعتبار النفس: فالنفس الإنسانية كالملك، والجسد كالمدينة، والقوى كالعسكر، والأعضاء كالرعايا والخدم، والحواس الظاهرة كأصحاب الأخبار المنصوبة في كل ناحية من المملكة لإيصال خبر مخصوص لا مشارك له فيه.

ثم القوى الخمس الباطنة للنفس الناطقة، ثلاثة منها كالدماء والحجاب والخواص المطلعة على أسرار الملك، وهي: المتخيلة في مقدم الدماغ، والمفكرة في وسطه، والحافظة في آخره. والرابعة، وهي: الناطقة كالترجمان المعبر عما في ضمير الملك. والخامسة، وهي: العاقلة كالوزير المدبر لضبط المملكة وسياسة الرعية. وهذه القوى متفاوتة في إتمام أمر الملك، فالمتخيلة تأخذ صور المحسوسات من الحواس الظاهرة وتسلمها إلى المفكرة، فتميز المفكرة بين الحق والباطل وهي تسلمها إلى الحافظة لتأخذ منها الذاكرة وتعبرها الناطقة بعبارة توافق إرادة النفس لتستعملها العاقلة في أعمالها المذكورة.

وهذا أدل دليل على أن للنفس الكلية قوىً مبثوثة في السماوات والأركان والمولدات لمحافظة المخلوقات وإصلاحها، وهي الملائكة وخواص الحق سبحانه كما قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: الآية 6]، ويظهر أن الله سبحانه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: الآية 3] فإن شأن النفس الجزئية في مملكته التي هي البدن مع فقرها وعجزها ذلك، فخالق الكل والقادر عليه بالأولى كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: الآية 14].

ويعلم من ذلك أن كل موجود حتى الذرة في طاعته الذاتية، ولا يصدر عن

موجود ما حركة أو سكون إلا بأمره وإرادته، وعن هذا قال عليه وآله السلام: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**»[1].

واعلم أن في الإنسان خاصية المعادن، وهي: الكون والفساد. وخاصية النبات من الغذاء والنمو، وخاصية الحيوان من الحس والحركة، وخاصية الإنسان من النطق والفكر واستخراج العلوم والصنائع، وخاصية الملائكة من الطاعة والحياة. بل له الخاصية الكلية لجميع الحيوانات من جلب المنفعة ودفع المضرة إما قهراً وغلبةً كالسباع وهم الملوك، أو تملقاً كالكلب والهرة أو حيلة كالعنكبوت فالإنسان المسلح كالقنفذ والسلحفاة، والهارب كالطير والأرنب، والمتحصن كالحشرات، والمحيل كالغراب، والشجاع كالأسد، والجبان كالأرنب، والسخي كالخروس، والبخيل كالكلب، والفخور كالعقاب، والوحشي كالنمر، والأنيس كالحمام، والخبيث كالثعلب، والسليم كالغنم، وقوي العَدْو كالغزال، وبطيء الحركة كالدّب، والعزيز كالفيل، والحقير كالحمار، والسارق كالفأرة، والمفخّر كالطاووس، والمسافر كالقطا، والأستاذ كالنحل، ومستقيم السير كالتيس، والضعيف كالعنكبوت، والقوي كالسمندر، والحليم كالحمل، والحقود كالجمل، والحمول كالبقر، والشموس كالبغل، والأبكم كالحوت، والناطق كالجراد، والحريص كالخنزير، والصبور كالحمار، والمبارك كالطوطي، والشؤوم كالبوم، والنافع كالنحل، والضار كالبازي.

وفي الجملة: كل موجود له نظير ومشارك الخاصية مع الإنسان، غير أن المحققين على ثلاثة مشاهد فيه:

الأول: مشهد عموم الحكماء وعلماء الرسوم: أن الإنسان نسخة مختصرة من مجموع العالم.

الثاني: مشهد المحققين من أهل الكشف: أنه آخر بالصورة وأول بالمرتبة، لأن الله خلقه على صورة ذاته بالحديث، وخلق العالم على صورته، كما قال عليه وآله السلام: «**أول ما خلق الله نوري**»[2].

الثالث: ذوق أهل الكمال المتعلق بمشرب خاتم الولاية: أن مراد الإيجاد كمال الجلاء والاستجلاء، أي كمال ظهور الحق وشهوده، أي بالذات والأسماء

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) ورد بلفظ: «أول ما خلق الله نور نبيك من نوره»، أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (827) وقال: «رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله. . .». [1/ 311].

والصفات، والمظهر الأكمل والمرآة لظهور أحدية جمع جميع الكمالات ليس إلا إنسان، لكن له صورتان: تفصيلي فرقاني ـ هو مجموع العالم من العقل الأول إلى آخر موجود معه ـ وأحدي قرآني ـ وهو الإنسان الكامل المقصود بالقصد الأول المسبوق ظهوره بتفصيل أجزائه ـ وهذا مشهد الكُمّل.

واعلم: أن الظاهر بكلا الظهورين التفصيلي والأحدي، هو الحقيقة المحمدية ﷺ، وهذا هو سر المماثلة والمضاهاة والمقابلة بين النسختين، والله أعلم، هذا كلام الجندي.

وأقول: كما أن في المشهدين الأخيرين إشارة إلى ذوق مقابلة نسختي العالم وآدم، كذلك فيهما إشارة إلى ذوق مقابلة نسختي الإنسانية والإلْهية التي من جملة أسرارها ما ذكره الشيخ قدس سره في شرح حديث: «**رأيت ربي في أحسن صورة**»[1]: من أنه سبحانه إنما تجلى في الصورة الإنسانية، لأن الحقيقة الإنسانية أجمع الحقائق وأتمها حيطة؛ وصورتها نسخة متحصلة من الحضرة الإلْهية المشتملة على جميع الأسماء والصفات، ومرتبة الإمكان المشتملة على جميع الممكنات.

فظهر أن الإنسان مظهر عالم الغيب، وأنامله مظاهر حقائق أمهات الأسماء الخمسة التي بنيت عليها أركان: الإسلام، والإيمان. والأحكام الخمسة التكليفية، والصلوات الخمس. فمحتدها الحضرات الخمس، وفوقها تلك الأمهات الخمس الأسمائية. واليد اليمنى مظهر عالم الأرواح، والشمال مظهر عالم العناصر. ولكل من اليدين فصول وأصول:

ففصول كل أربعة عشر فلهما ثمانية وعشرون، باطنها حقائق الحروف الثمانية والعشرين: أربعة عشر منقوطة، وأربعة عشر خالية عن النقط. كما أن مظاهرها من أمهات صور العالم ثمانية وعشرون منزلة: أربعة عشر ظاهرة، وأربعة عشر باطنة.

وأما **الأصول التي مظاهرها الأنامل**: فخمسة متفاضلة الدرجات، وأعلاها

---

(1) رواه الطبراني في الكبير، برقم (938) [1/ 317] ورواه أبو يعلى في المسند برقم (2608) [4/ 475] ونصه: عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربي في أحسن صورة قال لي: يا محمد، قلت: لبيك وسعديك، قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: رب لا أدري. فوضع يده على كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما بين المشرق والمغرب فقال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكفارات المشي على الأقدام إلى الجمعات وإسباغ الوضوء في المكروهات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فمن حافظ عليهن عاش بخير ومات بخير وكان من ذنوبه كيوم ولدته أمه».

وأعمها حيطة العلم، وهو الأصل المتوسط، وعن يمينها أصلان: الحياة بالمسبحة، والقدرة بالإبهام. وعن يسارها: الإرادة والقول. وكل أصل له ثلاثة فصول إلا أصل القدرة، فإن له فصلين لسرّين عظيمين، **أحدهما**: أن كلاً من الأربعة عام التعلق، بخلاف القدرة، فإنه محجور الحكم عن أن يتعلق إلا بالممكن. **والآخر**: أن كيفية تعلق القدرة بالمقدور غير واضح، فإن أمره في مبدأ الإيجاد في غاية الغموض، لأن التجلي الوجودي المنبسط النور على الممكنات المستجنة في أنفسها في ظلم إمكاناتها غير مجعول، والممكنات من حيث حقائقها المتعينة في علم الحق لا توصف بالجعل، كما قرر.

فلا يعقل من أثر القدرة إلا اقتران الوجود المفاض بالعين الممكنة، والمتصور للكُمّل من الاقتران حركة معقولة توجب الاتصال. ولا حركة تتصور في المعاني والحقائق المجردة البسيطة، مع أن هذا مقام إبهام لا جرم كان إبهام الذي مظهر القدرة ذا مفصلين، هذا مع تعذر النطق بأن أثر القدرة ليس بأمر وجودي، بل الحاصل من تأثيرها نسبة ما لا غير هذا كلام الشيخ قدس سره في شرح الحديث.

ثم نقول في أصل تلقي الوجود: اعلم أن التلقيات الواقعة في التنزل هي حكم خفاء وظهور كما قلنا، فإما ظهور من خفاء بصورة افتراق وبسط، أو خفاء من ظهورٍ بصورة جمع وقبض.

قال الفرغاني: كما أن التعين والتجلي الأول له الوحدة والجمع والإجمال الحقيقي، وتفصيله النسبي اعتبارات الواحدية المندرجة فيها، وجمع ذلك التفصيل النسبي هو التعين والتجلي الثاني الواحدي، وتفصيله كثرة المعلومات والكثرة النسبية الظاهرة بالأسماء، وجمع هذه التفرقة حقيقة القلم الأعلى ووجوده، وتفرقته حقيقة اللوح المحفوظ بما اشتمل عليه من الأرواح والروحانيات. وجمع هذه العين الهبائي وتفرقته من العرش والكرسي، وجميع الصور المثالية، وجمع ذلك العنصر الأعظم وتفرقته الأركان والسماوات والمولدات بجميع صور أجناسه وأنواعها وبعض أشخاصها، والجمع الحقيقي والإجمال الغائي لهذه التفرقة صورة آدم؛ وتفصيله من حيث كليات ما كان معناه وصورته جامعاً له إنما كانت حقائق الخلفاء والكُمّل، بل كل منهم جمع وإجمال لتفرقة من هو تحت حيطته من قومه قابلاً كانَ أو آبياً. وصورة جمعية الجميع تابعهم ومتبوعهم إنما كان الصورة المحمدية الأكمل ومعناه وحقيقته الأجمع. وتفرقة هذه الأحدية الجمعية حقائق الكُمّل والخلفاء والأقطاب

والأبدال ومن كان تحت حيطة كل واحد من الأمة المحمدية، هذا كلامه.

ثم نقول في اختلاف تلك التلقيات وأسبابه وأصله ما قال في «التفسير»: إن مراتب الأسماء لما كانت مرتبطة وأحكامها مشتبكة متداخلة بالتوافق والتباين، الموضحين حكمي الإبرام والنقض، صارت أحوال الخلق متفاوتة مختلفة، لأن اجتماعات الأحكام الأسمائية على ضروب، فيحصل بينها كيفيات معنوية مقرونة بتقابلات روحية، فيحدث في البين ما يشبه المزاج، فكما يقال: هذا مزاج صفراوي، وذاك بلغمي، يقال: هذا عبد العزيز وذلك عبد الظاهر وذلك عبد الباطن أو عبد الجامع، وآدم في السماء الأولى، وعيسى في الثانية، إلى غير ذلك.

ثم إنه يحصل بين تلك الأمزجة المعنوية والروحانية، وبين هذه الأمزجة الطبيعية، اجتماع آخر تظهر له أحكام مختلفة تنحصر في ثلاثة أقسام: باعتبار غلبة الأحكام الروحانية حتى صارت الطبيعية تابعة لها كالمستهلكة فيها، أو بالعكس كجمهور الخلق وقسم ثالث يختص بالكُمَّل ومن شاء الله تعالى من الأفراد، وآيتهم: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: الآية 5] فيظهر بحسب هذه الأقسام: سلطنة الغالب منزه ومشبه وجامع ومشرك وموحد وغير ذلك. هذا كلامه.

إذا علم ذلك فليعلم: أن كل ما يجري في حضرة الوجوب والإمكان من الارتباطات الثابتة الأصلية بحكم الجمع الأحدي الأصلي. والمناسبة الأصلية الناشئة من الأسماء الأصلية، ومن الارتباطات المؤقتة لتوقيت تمام الاستعداد ومن المحاذاة المحدودة بوجوه:

الأول: بالمناسبات المحدودة الموهوبة أو المكتسبة مع سريان حكم الجمع الأحدي؛ إذ لا محيص عنه. **الثاني**: بالتساوي والموازنة في الأحكام. **الثالث**: بالاشتراك فيما حصل فيه الجمع والتركيب من الأسماء والحقائق، وبحسب ذلك الحاصل من جمعها الروحاني أو الصوري كل منها هي المسماة بالمضاهاة ونحوها من الاتحاد والقرب والمحبة ونحوها، كما يسمى التقابل بنسبة التضاد والتخالف في بعض ما ذكرناه في الجمع والمناسبة من الأقسام مباينة وبعداً ومعاداة معنوية أو صورية.

وكل ذلك من أحكام الاجتماعات الأسمائية المذكورة في «التفسير»، تظهر أولاً في عالم الأرواح كما ذكره في عالم الطبيعة فيما بين العالمين، حتى يعتبر

الاعتدالات الثلاثة في الامتزاجات الثلاثة في الإنسان الكامل، كما قال: ثم الارتباط الظاهر بين الأشياء هو حكم ذلك الجمع والمناسبة، كما أن الانفصال والافتراق هو حكم المباينة بغلبة ما به الامتياز على حكم ما به الاتحاد والاشتراك، إذا ظهر يسمى صداقة أو عداوة أو محبة أو بغضاً أو نحوهما، وإذا عقل من حيث بطونه يسمى جنسية أو نوعية أو تضاداً أو تناقضاً أو مداخلة أو مباينة أو نحوهما.

ثم كل من الظهور والبطون والارتباط والانفصال ذاتي للحضرتين الإلٰهية والكونية وما فيهما وما بينهما أبدياً كان أو مؤجلاً مشروطاً، وبالوجود يظهر التميز الكامن فيه وفي الحضرتين، وكونه مشروطاً لا ينافي الذاتية، لجواز اقتضاء الذات الواحدة الأحوال المختلفة بالشروط المختلفة، كاقتضاء الطبيعة الواحدة السكون بشرط الحصول في المكان الطبيعي، والحركة بشرط الخروج عنه.

ثم نقول: وعدد الموجودات بمقدار عدد رقائق الأسماء والصفات وأحكامهما، لأن لكل موجود كما مر اسماً يدبره ويتعلق به، وتعلقه هو الرقيقة ويتضمن صفة يتعلق به، وصورة ذلك الموجود حكم ذلك الاسم، وذلك لأن كل نسبة وتعلق لاسم حكم له، لأنه حاصل به، وكل حكم صورة يعرف بها صاحبه، وكل صورة مجلى لذلك الاسم ذي الصورة متخصص من مجلى جامع للمجالي، وهو محتد المجالي لمطلق حقيقة الحقائق الإمكانية، والمتجلي هو الحق بأحواله الذاتية المتميزة بذات الحق. أما **الأول**: فلأن علمه بأسمائه من عين علمه بنفسه كما تقدم. وأما **الثاني**: فلأن أسماءه بالنسبة إلى ذاته عين ذاته سبحانه، والحق هو المميز للمجلى الكلي أيضاً.

لما مر أن التجلي الأحدي الكمالي الذاتي هو المستتبع للتجلي الكمالي الأسمائي برقيقة غيبية عشقية بينهما، الذي به تعين القوابل برش محبته عليها، ونفس الوجود الإضافي أعني الموجودية تجلٍ من تجليات غيب الهوية والحقيقة المطلقة الكبرى وتعين حالي له كباقي الأحوال الذاتية؛ لما قلنا مراراً نقلاً من الشيخ قدس سره: إن وجود كل شيء تعين للحق من حيثيته، فالحق له أحدية الجمع الذاتي في ذاته، وتجليات متعددة نسبية بحسب القوابل، فمتى لحظ توحد تلك التجليات بأحدية الجمع الذاتي كانت تلك التجليات عين الجمع، ومتى اعتبر تعددها بحكم الامتياز والظهور لتعدد القوابل كان التجلي الجمعي الأحدي الذاتي عينها

وكان ظاهراً من حيث تلك التجليات القابلة المتعددة بحسبها، وإذا كان كل موجود صورة حال من الأحوال الذاتية للحق كان كل موجود كلي كالقلم واللوح صورة حال كلي، كالمعنى الجامع لجميع المعاني الأسمائية والكونية جمعاً أحدياً أو إحاطياً، وكذا الموجودات الشخصية صور الأحوال الجزئية والرقائق الأسمائية المتفرعة المتعينة.

وقد نبهتك أن الأحوال وإن كانت ذاتية ومقتضاة للذات، فهي متفاوتة بالكلية والجزئية، والموافقة والمباينة، والمناسبة والتضاد وغيرها. فإن التفاوت لا ينافي الذاتية.

والتحقيق: أن مقتضى الذات بالاقتضاء الواحد هو التجلي المطلق الأحدي الذي من شأنه أن يظهر بحسب القوابل، لا بحسب نفسه، إذ مقتضاه ظهور تجليه كذلك، فالتفاوت نشأ من شأنه ذلك لا من نفسه، ولا ريب أن نسبة المطلق إلى المتقابلات سواسية، وإن نبا فهمك عن هذا فأونسه بمثال يعرفه الخاصة، وهو تقابل أسماء الله وصفاته مع أحدية ذاته.

فتحقق هذا تعرف معظم ما يدندن عليه العارفون، وما يضن بكشفه الرامزون، وتحقيقه يظهر عند فهم ما قال الشيخ قدس سره في «النفحات»: أن النبأ العظيم أو الصراط المستقيم الذي يسلك عليه المسافرون بالله من الكُمَّل بعد تعدي «من» و«إلى» وبعد شهود وحدته فيما سفل وعلا، أن يرى كل ما ذكر مع عدم إثبات غيرية يقضي برفع شيء أو ترجيح نور على فيء، فليس إلا دورة أبدية على نقطة أزلية يتعين بينهما الشيء وشؤونه التي متى لحظ ظهور تعينه في كل منها بحسب ذلك الشأن قيل: هو هي. وظهور التعدد والاختلاف من الشيء بين شؤونه وبينه، وإن لحظ رجوعها إليه واجتماعها من حيث توحدها أو عدم مغايرة بعضها بعضاً لديه قيل: هي هو، وشأن الشيء علماً ووجوداً وكشفاً وشهوداً لا يخلو عن الأمرين المذكورين ولا ينفك جمعاً وتفصيلاً عن التلبس بالحكمين، فلا ينحصر الأمر في تعظيم ولا تحقير ولا ترك ولا تخيير ولا تعريف ولا تنكير، والكل ثمة وما ثمة كل؛ ولا ثمة إلا من حيث ثمة، إذا استولى على أمر ما ظهر سلطانه حال غلبة حكمه واستيلائه فإنه أوانه، ورب إنسان يقصد التلبس بحالة كونية لحكمة موطنية، فيأبى الغالب عليه إلا الظهور بما فيه ولديه، عكس الذي أشار بعض العارفين بقوله:

أبـت غـلـبـات الـشـوق إلا تـقـربـاً إلـيـك ويـأبـى الـحـال إلا تـجـنـبـا[1]

نعم! قد علم كل أناس من الشاربين مشربهم المورود؛ كما تحقق آخرون بالاستهلاك في حضرة أحدية الجمع والشهود، فانضاف إليهم كل حال ووصف، فكانوا المعنى المحيط بكل حرف، فهم كائنون بائنون كامنون بارزون راحلون قاطنون ثابتون منتفون، لا يحصرهم رسم ولا اسم ولا فهم، ولا يعرفهم نعت ولا حكم، يصدق في حقهم كل حكم يحكم به عليهم ويقال، وهم من وجه بمعزل عن الجميع هنا، وفي المآل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجَادلة: الآية 22].

السؤال الخامس عشر
ما أولية المراتب وجوداً أو مرتبة معنوية؟

جوابه: أن الأولية من حيث الوجود تختص بصورة العماء وهي الصورة الوجودية المطلقة التي هي مشرع الوجود ومنبعه، وهي مرتبة وجودية جامعة للوجودات الأسمائية والكونية كلها، كما أن روحه هو أحدية جمع الهوية والوجود أعني التعين الأول جامع للتعينات كلها، والجمع منها جمع أحدي لا إحاطي، فلا يشوبه التعدد الوجودي، وأما من حيث المعنى فلروح العماء وحقيقته وهو التعين الأول، إذ ليس فوق العماء إلا أحدية جمع الهوية، فيكون روحه ومعناه، وأما المختص بالإنسان من حيث إنه إنسان من المرتبة الوجودية، وإن كان من الكُمَّل فله أحدية الجمع والوجود، وله الأزل النافي للأولية الوجودية، لأن لأحد وجهي حقيقته التي هي أحدية جمع الهوية الإطلاق من كل وصف فلا تعين ولا إشارة ولا حكم له، والوجه الآخر يسري في حضرة الجمع العمائي فيقضي ويحكم بانبعاث ما انبعث من الجمع العمائي من الأسماء والصفات والإضافات وأعيان الموجودات، وإن لم يكن الإنسان من الكُمَّل، فأول مراتبه الوجودية ما يتحصص، أي يصير حصة له من صورة العماء من حيث التعين النسبي الذي ينتهي إليه أمره وحاله بعد استقرار أهل الدارين في منازلهم.

---

(1) هذا البيت هو مطلع قصيدة من البحر الطويل (فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن) للشاعر العباسي محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري أبو بكر، ابن الإمام داود الظاهري. ولد سنة 255هـ وتوفي سنة 297هـ. (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

والآخرية تعلم من الأولية، فإن الخاتمة عين السابقة، وكل آخر في الحقيقة عين أوله، فالآخر من حيث الوجود مطلقاً: العماء الذي هو مطلق الصورة الوجودية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: الآية 210]. . . الآية، والإنسان الكامل كما لمرتبته الأزل فلها الأبد، فكما لا أولية لها لا آخرية لها، وغير الكامل آخريته الوجودية تلك الحصة العمائية.

ولذا نقول: الدرجات التي يستقر فيها الخلق في دار الثواب والعقاب بعد التميز الأخير يوم الفصل والقضاء، ليست غير مراتب أولياتهم التي عينها التوجه الإرادي، ودخول كل منهم تحت حكم الاسم الإلٰهي الذي تعين بهم فتولاهم، إذ بالموجودات حسب قابلياتهم تتعين الأسماء الإلٰهية، كما أن بالأسماء الإلٰهية حسب فاعليتها تتعين لكل موجود نسبة مربوبية وما يخصه من مطلق الربوبية، فيكون عبد الخالق، أو الرازق، أو الله الجامع، كما مر. فدرجة كل إنسان في النار أو الجنة عين نسبة مربوبيته المرتبة بأحد أحكام النسبة الربية والله أعلم.

ثم نقول: هنا دقيقة في الفرق بين الكامل وغيره، هي: أن الجنة وغيرها من العوالم لا تسع إنساناً كاملاً، بل المقيم من الكامل في الجنان ما يناسب المراتب الجنانية، إذ الكامل من سنخ الحضرة وأصلها ومثلها لولا جهة إمكانه ولا عجب أن يكون العبد على خلق مولاه؛ فإن المولى غير متحيز ولا مقيد بمكان دون غيره، بل مع كل شيء ووسع كل شيء رحمة وعلماً، ورحمته ووجوده وعلمه وحيطته لا تتعدد في حضرة أحديته، فللكامل حقائق لا تناسب الجنة، وله ما لا يناسب النار، ولا موطناً بعينه، مع ارتباطه بكل شيء في نفس اعتلائه ونزاهته وإطلاقه عن كل صورة ونشأة وموطن ومقام وحضرة، وإن لم يخل عالم ولا موطن من مظهر يختص به، وبذلك المظهر الكمالي يبقى حكم تصرف الكامل بمرتبته الجامعة في ذلك العالم، ويسري أثر الحق ومدده بالكامل من حيث ذلك المظهر، ويصح له به كونه على الصورة.

فإن تشككت أن سريان مدد الحق في كل موطن بالمظاهر فتذكر تجلي الاستواء العرشي الرحماني المذكور في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طٰه: الآية 5] حيث يفهم أن العرش مظهر رحمانيته، وإيجاده بالوجود العام. وتذكر

قوله عليه وآله السلام ما ورد في الحديث المشهور: **«أنه يدخل عليه سبحانه في جنة عدن في داره التي يسكن»**؛ وأشار به إلى أن جنة عدن مسكنه وهو المشهود في الزور الأعظم، وتذكر حال الفصل والقضاء والإتيان لهما في ظلل من الغمام[1] مع ملائكة السماء السابعة، وتذكر تحوله في الصور[2] للأمم حال الاستواء على عرش الفصل والقضاء، وتذكر قوله ﷺ في حديث النار: **«فيضع الجبار فيها قدمه»**[3]، وتذكر نزوله إلى السماء الدنيا كل ليلة[4] مع تقدسه بذاته من الزمان والمكان والحلول والتغير والحدثان فكل ذلك بمظاهره المناسبة لكل مقام، وافهم من هذا سر المعية الذاتية الإلٰهية العامرة كل موطن ومرتبة وعالم ومكان مع البينونة التامة فإن المعية بالظهور التعيني النسبي لا ينافي البينونة في ذاته الأحدي الإطلاقي، كما مر مراراً، هذا شأن الكُمَّل.

وأما ما عدا الكُمَّل فهم في الجنة مستقرون لا يفضل شيء منهم خارج الجنة، وإن كان فبنسبة عرضية لا ذاتية؛ أو باعتبار عدم تحيز أرواحهم دون أن يعلموا ذلك أو يشعروا به، والكُمَّل يعلمون ما منهم خارج الجنة وما فيها منهم، وهم كائنون في كل شيء ومرتبة وعالم بحقائقهم كينونة ذاتية لا عرضية، لا يقدح ذلك في كمال

---

(1) يشير إلى قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: الآية 210].

(2) يشير إلى الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، باب الصراط جسر جهنم، حديث رقم (6204) [5/ 2403] ورواه مسلم في صحيحه، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (182) [1/ 163] وفيه: «. . . فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه. فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجيز. . .».

(3) يشير إلى قوله ﷺ: عن أنس بن مالك: قال النبي ﷺ: «لا تزال جهنم تقول ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: الآية 30] حتى يضع رب العزّة فيها قدمه فتقول: قط قط، وعزتك ويزوى بعضها إلى بعضها». رواه البخاري في صحيحه، باب الحلف بعزّة الله وصفاته وكلماته. . .، حديث رقم (6284) [6/ 2453] ورواه غيره.

(4) يشير إلى الحديث الشريف الذي رواه الشيخان: عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له». رواه البخاري في صحيحه، باب الدعاء والصلاة. . .، حديث رقم (1094) [1/ 384] ورواه مسلم في صحيحه، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل. . .، حديث رقم (758) [1/ 521] ورواه غيرهما.

تنزههم وتقدسهم وإطلاقهم وامتيازهم الذاتي عن كل شيء كسيدهم هذا وإن حصل لهم الغفلة عن بعض ما فيهم من العالم، أو ما في العالم منهم، أو بعض ما يخصهم من الكمالات، فذلك لا يقدح في كمالهم، لأن ذهولهم مع كونه من حكم النشأة والموطن والموقف والحال.

ففيه أسرار أخر غامضة جداً، من جملتها: أن الكامل لو استحضر دائماً كل شيء لما عدم شيء ولا اختل حال، إذ علمه وحضوره يقضيان بدوام الملحوظات وبقاء نظامها محفوظاً؛ فينسيهم الله استحضار ما يريد ذهابه، فينقطع المدد الإلٰهي فتزول صورته، كما أن بحضوره في حضرة جامعة بحكم ذوق: كل شيء فيه كل شيء؛ ينحفظ العالم ويدوم نظامه. فافهم، فقد ألمعت لك بالعلم المكنون فاشكر ربك حيث لم يكن بالغيب عليك بضنين.

ثم نقول: الجواب عن معرفة تقابل النسختين بالذوق الثاني الأتم، إنها: معرفة الأشياء بالله ومن كون تلك الأشياء حقاً، فإنه يفيد معرفة أن كلاً من العالم والإنسان صورة الحق، وأن لا فرق بينهما في ذلك إلا بالجمع والتفصيل، كما مر في المشهد الثالث من المشاهد الثلاثة التي ذكرها الشيخ الجندي في رسالته.

لما مر أن جميع الأشياء باعتبار أحديتها الوجودية في حضرتي الألوهية بطوناً والكونية ظهوراً عين الحق وهذا في نظر العارفين أو أن كثرتها وإن كانت معتبرة فهي نسب أسمائية؛ فلا وجود فيها إلا للحق والتعدد في أسمائه وهذا في نظر المحقق المعتلي على العارف فإذا عرف بأحد هذين الوجهين أن الأشياء أسماء الله وهي في الحقيقة والتحقيق عين المسمى؛ يشهد صاحب هذا الذوق نفسه والمسمى غيراً عين الحق لانمحاء جميع التعينات والأحوال الكونية عنده. إما لعدم اعتبارها أصلاً أو لكونها نسباً عدمية. كما قال الشيخ قدس سره فيما مر، ففنى من ليس وجوده إلا اعتبارياً، وبقي من له الوجود الحق. فإذا شهد هذا الذائق نفسه والعالم عين الحق، كيف لا يحصل عنده تطابق نسخته مع نسخة العالم أو مع النسخة الإلٰهية؟ فمبنى هذا التطابق والتقابل ملاحظة التغاير النسبي الاعتباري مع العينية الحقيقية، إذ لولا أحد الملاحظتين فلا تطابق.

فإن قلت: هذا يفيد التطابق والتقابل عند الملاحظتين، والمقصود التطابق في نفس الأمر، وذلك يستدعي التعدد بين المتطابقين في نفس الأمر، والعينية تنافي

التعدد، وتنافي اللازمين ملزوم تنافي الملزومين؟

قلت: قد مر أن جهة الإمكان لا تفارق الكامل ولو في أعلى مراتب الكمال، فلتقرر ذلك فيما سلف كان كالمفروغ عنه فلم يذكره ها هنا، فحاصل الجواب: تحقق جهتي العينية والتعدد في نفس الأمر كما هو مشهد المحقق.

ثم نقول: وحكم شهود هذا الذائق إذا كان في أول درجات هذا الذوق حكم شهود الحق نفسه موجوداً من مرتبة الإنسان الكامل بعدما خلقه واستوى رحمانيته، على عرش قلبه حين تحقق بالكمال؛ حيث يكون الشاهد والمشهود والشهود واحداً، كما قال:

فلما أضاء الليل أصبحت شاهداً بأنك مذكور وذكر وذاكر

وكيف لا؟ وهذان الشهودان شهود واحد لكن لاعتبار تغايرهما بنسبتي الحق والإنسان الكامل شبه حكم أحدهما بحكم الآخر. وإنما قلنا: في أول درجاته، لأن الكامل بعد عودة الاستهلاك من الحق إلى الخلق للإرشاد والتكميل أو الترقي في مراتب الأكملية؛ لا يبقى له هذا الشهود على صفة الاستهلاك.

ثم نقول: وبين هذه المعرفة بتقابل النسختين والمعرفة الأولى بأن الإنسان مجموع ما في العالم الذي هو تفصيل صور أسماء الحق كصورة واحدة له، وأن العالم مرآة وجوده كما أنه مرآة أحوال العالم، فرقان عظيم، لأن هذه المعرفة مبتنية على ذوق التوحيد الذاتي وقرب الفرائض وعدم تميز المظهر من الظاهر، والمعرفة الأولى كانت مبتنية على التوحيد الوصفي وقرب النوافل وملاحظة المظهرية، سواء اعتبر المحاكاة والمضاهاة بين المظهرين أو بين المظهر والظاهر، وكم بينهما؟

وهذان الفرقان لا يعرفه ذوقاً إلا من عرف نفسه أولاً بأن وجوده إضافي وحقيقته النسبة العلمية، وحاله الإمكان العدمي؛ وعرف ربه بأن له الوجود في الحقيقة وعرف ما أدرك قبل معراج التحليل والوصول إلى الله وحال سلوكه وقبل سلوكه فيترك في كل منزل ما أخذه منه، ثم يعرف ثانياً نفسه وربه وكل شيء بعد عودة الاستهلاك من الحق إلى الخلق؛ إما للإرشاد والتكميل بتنبيه الطالب السالك على ما شاهده في الطريق ذاهباً وعائداً، أو للترقي في مراتب الأكملية إن انفرد بنفسه ولم يلزم الإرشاد فإن شأن مثله أن يفرق ذوقاً بين حالة الاستهلاك في جلال الله وبين ما قبله وما بعده.

أما ما قبله: فلما لا معرفة له بذوق الاستهلاك، وأما حالة الاستهلاك: فلا ملاحظة للجانبين.

وإنما أخرنا هذا الجواب عن بيان أولية المراتب، لأن مبنى هذا الذوق على الإشارة إلى كون العبد الكامل من سنخ الحضرة وكونه على خلق مولاه، وإذ كان مبيناً في أثناء بيان أولية المراتب فأخرنا عنه.

ثم أقول: وإنما تتضح المضاهاة بين النسخة الإلٰهية والإنسانية وما ذكرنا من حال الإنسان الكامل في أولية المراتب، بنقل ما ذكر الشيخ قدس سره في «النفحات» بقوله: اعلم أن الحق لا يضاف إليه أمر ما من تنزيه وتعظيم وإيجاد وتصريف وعلم وإرادة وقدرة وحياة وكلام حتى الوجود المطلق؛ إلا من حيث الحقيقة الإنسانية الكمالية الذاتية، وهي الألوهة من بعض مراتبها، والموجودات مظاهر كيفياتها وأحكامها بالترتيب المشار إليه في تفاوت درجات أجناس تلك الكيفيات وأنواعها وأشخاصها، فالتفاوت بمقدار تفاوت حيطة الشؤون المتنوعة، والحيطة بحسب المراتب واستيعاب أحكامها، وبذا امتازت الملائكة بعضها عن بعض، وانحصر علم بعضها في أمور ومقام خاص كما قال تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ [الصَّافات: الآية 164]، و: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البَقَرَة: الآية 32] وكذا الأمر في المسمى قلماً ولوحاً وعرشاً وكرسياً وسماوات وسكانها وشيطاناً وجناً وعناصر ومولدات وأناسي حيوانيين وأناسي حقيقة من بعض الوجوه وأناسي حقيقة من كل وجه.

فالأناسي الحيوانيون صور أحكام تلك الحقيقة الإنسانية الإلٰهية من حيث ظاهريتها، والملائكة على اختلاف طبقاتهم صور أحكام شؤونها وقواها الباطنة، فنسبة العالين وجملة العرش نسبة الأعضاء الرئيسة من حيث القوى المودعة في كل عضو، والكواكب للأعضاء والملائكة العرشية فما دونها لبقية القوى، وخواص القوى والشؤون من حيث إطلاقها ونسبتها إلى الحق ولمطلق الصورة الوجود المطلق، ولمطلق الروح الكلي القوة الجامعة للقوى المضافة إلى الباطن انضياف الوجود إلى الرحمٰن وللاسم الله المرتبة الجامعة بين المراتب الغيبية والوجودات العينية. تم كلامه.

السؤال السادس عشر

كيف يعرف الفرق بين الحقائق المؤثرة والمتأثرة الإنسانية من حيث الأثر؟

جوابه: بعد استحضار ما سلف في سر الأثر من القواعد التي من جملتها ما ذكر فيما مر، وفي «النفحات» في موضع بهذه العبارة: أن الشيء لا يؤثر فيما يغايره من حيث ما يمتاز عنه، فضلاً عما يضاده، بل من حيث ما لا يتغايران، بل يتناسبان، بل يتحدان ذاتاً وإن اختلفا وصفاً إلى آخر ما مر في جواب السؤال الثالث عشر أن نقول: الشرط في المعرفة المشار إليها أن يعرف الإنسان من نفسه نسبة كل حقيقة إلية من الآباء العلويات المؤثرة كالأصول الأولية، ومراتبها روحانية كالقلم واللوح وغيرهما من النفوس الفلكية أو جسمانية كالكواكب والأفلاك ومن الأمهات السفلية؛ كالعناصر الأربعة التي ظهرت منها أركان نشأته وقواه الكلية وأعضائه الرئيسة وقواعد نشأته من الجلد واللحم والعرق والعصب والعظم والعضل والغضروف والشحم والمفاصل؛ ما تحرك منها دائماً أو هو ساكن أو وصف بالحركة والسكون تارة وتارة.

فإذا علم أصل كل شيء مما ذكر منه، وأن هذا العضو المتأثر أو القوة المتأثرة فرع ومظهر لأمر هو أصله من حيث نسبته وتوسطه لتعين مزاجه أو روحه، بل من حيث إنه في العالم يظهر هذا في الإنسان، وإن كان من حيث إن الإنسان علة غائية وكل علة غائية مؤثرة في مؤثرية الفاعل أو أن حقيقته وهي حقيقة الحقائق ومرتبته، وهي حضرة أحدية الجمع أو العماء ممدة أصولها كلها وما جمعتها تلك الأصول من الأسماء والحقائق والقوى كما مر؛ أن استمداد الكل بسراية الجمع الأحدي، وقد تحقق ذلك مع علمه بما مر من استحالة تأثير الشيء في سواه راقب نفسه ولاحظها، فمتى ظهر أثر كألم ما في حقيقة ما من حقائق نسخة وجوده وقواه وأعضائه، نسبه إلى أصله لمعرفته بمنبعه ومحتده، هذا من حيث تأثره، وكذا حكمه من تأثيره في شيء آخر ينظر إلى محل انطباعه ومرتبته من نسخة وجوده، فيقصده بالتوجه الأحدي من حيث الرقيقة الرابطة بينهما على نمط خاص بجمعية تستدعيها ربوبية ذلك الشيء المراد بالتأثير، فينفعل بموجب حكم ما انصبغ به التوجه من المؤثر بحسب مرتبته.

وهاهنا قواعد تتعلق بتحقيق المقام:

الأولى: ما ذكره الشيخ قدس سره في «النفحات»: أن أسباب التأثير وشروط التسخير من كل مؤثر ومسخر هي بأحكام سر الجمع، وسر الجمع في هذا المقام هو حكم القدر المشترك بين أعداد الأشياء المسخرة كانت ما كانت، فبين مجموع الكواكب قدر مشترك هو صورة الاسم الذي توجه الحق سبحانه من حيث هو؛ أي من حيث ذلك الاسم إلى إيجاد الكواكب، فحكم ذلك الاسم يفعل في جميع الكواكب، ولكل سماء اسم هذا حكمه وقد ذكر ذلك ولكل صنف من الملائكة رئيس يرجع إليه أمر ذلك الصنف من نوعه؛ والرئيس مرجعه إلى الاسم وهو ظاهر بحكمه وتبع له، وهكذا أصناف الجن في الرئاسة والحكم الإسمي بل وسائر الموجودات، فكل صنف من الحيوانات مثلاً يستند إلى أصل يشترك فيه أشخاص ذلك الصنف من نوعه، وذلك الحيوان المخصوص يؤثر في أمثاله بما فيه من حكم الأصل الذي يستند إليه وهو سبب وجوده، وهذا بمقتضى سلسلة الترتيب المعلوم عند المحققين؛ ويستند إلى الحق من حيث حكم خصوصية توجه الحق بذاته إلى ذلك الموجود والاسم الإلٰهي المتعين بسبب ذلك الموجود المتصل بذات الحق من حيث إن الاسم من وجه عين المسمى؛ وكل أصل هو كلي من الكليات، فمن عرف اسمه المطابق لحقيقته على التعيين أو النسبة الخصيصة به من مطلق حضرة الجمع، تصرف فيه وأثر وانقاد له وانفعل، موقتاً أو غير موقت، فعلة الموقت معرفته من حيث أوصافه التقييدية وعلة غير الموقت أخذه الأمر من الحق الجامع بالاستعداد التام الإنساني الكمالي الحقيقي، فافهم. هذا كلامه.

الثانية: أن أثر الأسماء والحقائق غير صورها ومظاهرها وروح الصورة الحسية والمثالية هي تلك الحقائق، يعني من حيث تعين تلك الحقائق في عالم الأرواح. أما من حيث تعينها في عالم المعاني والحضرة العلمية فهي سرها لا روحها، وقد تسمى روح الروح، ثم يعرف كل حقيقة وحكمها من صورتها الحاصلة بمشيئة الحق، ويذهب حكم كل واحد من الأسماء والحقائق بذهاب الأثر الذي هو الصورة، فافهم واحمد الله ففيه سر وتحته أسرار.

الثالثة: الفرق بين الأثر الواصل من مقام الجمع وبين الواصل مما دونه: أن تأثرك وانفعالك إن اختص بالظاهر أو الباطن ولم يعمهما ولم يحصل الفناء التام، فالتأثر من وارد أو غيره مما دونه. فإن حصل الانفعال للصورة الظاهرة فحسب،

فمحتد الوارد والأثر مرتبة الاسم الظاهر وأخواته، وإن انفعل الباطن فحسب أو كلاهما، لكن تقدم انفعال أحدهما ثم تبع الآخر؛ فالحكم لمن ظهرت أوليته على اختلاف مراتبها الجزئية أو الكلية ومظاهرها الروحانية والمثالية والحسية الطبيعية، ثم إذا اختص الانفعال بالباطن وعم حكمه الدائرة الروحانية وقع الصعق لا محالة، فحرور الظاهر حينئذ إما لخاصية الارتباط، أو سريان حال الروح لقوته في البدن بشدة الملائمة لتجوهر الصورة وتنورها ولإعراض الروح عن تدبير الباطن. لكن إذا كان مع أحد هذين الأمرين السابقين لا مطلقاً.

أما الأول: فلأن الصعق عبارة عن غيبية الروح وذهوله عن نفسه وذلك يوجب تعطل منصب تدبيره، وأما عدم إطلاقه فلأن مجرد إعراض الروح لا يوجب ذلك التعطل، إذ قد يكون ذلك لا للذهول، بل لالتفاته إلى غير ما كان مقيداً عليه بالتدبير، وإن حصل الانفعال للظاهر والباطن وحصل الفناء التام؛ فالتأثير من حضرة الجمع، إذ مجموع الإنسان لا ينفعل إلا لهذه المرتبة أو مظهرها من أمثاله لتحقق المضاهاة أو المحاذاة القاضيتين بكمال الأثر وشموله. وقد بيّنا أن شيئاً ما لا ينفعل لسواه من حيث مضادته، فاذكر.

الرابعة: أن ما عدا هذا المذكور فهو تأثير جزئي، والإنسان غير الكامل إن وصف بالكلية فمن حيث ظاهر مرتبة صورته كالأمراء والحكام وإلا فهو جزئي من حيث مرتبة معناه، فإن انفعل لجزئي منه فغير مستنكر.

الخامسة: إذا اجتمع أثر الظاهر والباطن فإنه يعرف بالغاية والأغلبية، والاعتبار في ذلك لأول ما يؤثر وأول ما يتأثر، فيتبعه الباقي بالتدريج بموجب الارتباط وحكم ما فيه من الأصل الجامع الساري في الأشياء، أو من حيث هو يتحد فلا يتعدد، وقد مر حديثه.

ثم نقول: ولما كان وصول الأثر من كل مؤثر إلى كل مؤثر فيه سواء وصل من مقام الجمع أو ما دونه إنما هو بحسب استعداده الكلي الغير المجعول، والجزئي المجعول، ناسب بيان سر الاستعدادين، فالكلي ما به قبلت الماهية الوجود من الحق حال تعيين الإرادة لها من بين الممكنات وتوجه نحوه للإيجاد ثم ما يتلبس به بعد من الأحوال، فكل منها معد لما يليه كما قال تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: الآية 19] أي حالاً هو متولد عن حال سابق، فهذه استعدادات

جزئية وجودية، أما الكلي الذي به قبول الوجود الأول فليس وجودياً؛ بل هي حالة غيبية للعين الثابتة التي هي صورة علمية ونسبة تعينية في علم الحق لا وجود لها في نفسها، فكيف لحالها؟

وبيان معرفة الفرق بين الحاصلين بالاستعدادين بطريق الاستدلال من الأثر الحاصل: أن تنظر إلى كل حاصل لك؛ فإن تعلق حكمه بوجه يمكن زواله في وقت أو حال أو موطن أو نشأة معينة، فمتعلقه الاستعداد الجزئي المجعول، وإلا فمتعلقه الاستعداد الكلي الغيبي.

ضابطة أخرى

كل ما توقف حصوله لك على أمر وجودي جزئي غير الوجود المطلق؛ فهو مجعول وبالاستعداد الجزئي مقبول وما لا فلا فاعتبرها في نفسك وفيما خرج عنك وفيما لك أو لغيرك فيه أثر ظاهر أو باطن.

ثم نقول: والتنوع والاختلاف في ذلك للتناسب أو التنافر بين الأشياء الناشئين من غلبة حكم ما به الاتحاد أو حكم ما به الامتياز.

قال في «النفحات»: وغلبة أحكام ما به الامتياز على أحكام ما به الاتحاد، إما من حيث الكثرة العددية ورجحانها على كثرة ما به الاتحاد، وإما من حيث أصالة الأحكام وكليتها؛ فيظهر سر التضاد والجهل والافتراق والمباينة. وقد يكون الأمر بالعكس، فيقوى حكم المناسبة وتقع المحبة وتظهر سلطنة العلم والوصلة والاجتماع، ونحو ذلك. هذا كلامه.

ثم نقول: والاتحاد والامتياز ثابتان لما ثبتا له؛ لا بجعل، بل الله تعالى بمشيئته يقبض فيظهر حكم الجمع وسلطنة الوحدة، ويبسط فيظهر حكم التميز الذاتي والتفصيل الكامن من قبل في أحدية الجمع، وذلك لأن القبض في صفات الحق ميله إلى أخذ ما به كلية قوام الأمر ومنعه عن الاسترسال والانبساط، كأخذ الماء والهواء القائمين بالشجر عن الاسترسال في أجزائه وإمساك النفس عن الاسترسال بقواها في شهواتها، ومنع المال عن قضاء الحوائج بخلاً، والبسط ميله إلى إرسال ما به قوام الأمر في جميع ذلك.

قال في «النفحات»: وينبغي أن يعلم أن بيان غلبة المناسبة في المواد المثالية ممكن؛ وأما في الاستعدادات مع الفيض المقبول الصادر من الحق تعالى فمتعذر،

فإنه من الأسرار الإلٰهية التي لا يمكن أن يطلع عليها إلا الكُمّل؛ ومع اطلاعهم لا يجوز كشفه على الناس أصلاً.

وقال في موضع آخر: الأسماء للأحوال والأحكام تتبع الأحوال، والأحوال تتعين بحسب استعدادات الحقائق المتبوعة، والاستعدادات لا تتبع شيئاً ولا تتوقف على شيء ولا تعلل بشيء سواها، لكن الجزئية منها تابعة للكلية السابقة على الوجود العيني. تم كلامه.

ثم نقول: وسلطنة الوحدة المشار إليها إنما هي بحسب كبر الجمعية؛ وذا بحسب الحيطة وسعة دائرة الحكم واستيعاب التعلق. فكل جمعية كانت أتم اندماجاً مع الحيطة وأقوى توحداً، أي متصفاً بالأحدية الشاملة، كانت سلطنتها أقوى وحكمها أسرع نفوذاً، وكل جمعية كانت أقل اندماجاً وتوحداً أو أشبه بالتفصيل كانت أضعف سلطنة وأبطأ أثراً.

وأما الأدب اللازم للعارف الشاهد في التوجه إلى الحق والعبادة له أن يعرف رب حاله ووقته من الأسماء الإلٰهية والحقائق الكونية المستتبعة له، ويعرف من له السلطنة والغلبة عليه من حيث الحال والوقت فتوفيه حق ذلك الغالب بجعله صورة توجهه إلى الحق المطلق، فيعبد الحق المطلق من تلك الحيثية التي تعين سبحانه منها، كأن يقول المريض: يا شافي. والضال: يا هادي، إلى غير ذلك. مقبلاً بسرّه نحو أحدية جمع الهوية التي لها مقام الجمع والوجود الذي هو منبع جميع الأحكام والمراتب والأسماء والمسميات والصفات والإضافات، غير أن حال الكامل فيما ذكرنا مخالف لحال غيره من أهل المعرفة والشهود لما مر ولما سيجيء من أنه لا يكون له تشوق إلى مطلب مخصوص إلا أن يشاهد أن من أحواله التي سيتلبس بها التشوق والحرص إليه فيتشوق، وكأنه عن ذلك بمعزل.

السؤال السابع عشر

متى يكون عدم الشهود موجباً لحرص الطالب ولزيادة التشوق والتهيؤ للطلب في المؤهل للكمال، ومتى لا يكون؟

جوابه: أن ذلك أعني كون عدم الشهود موجباً لزيادة التشوق والطلب في حالين:

الأولى: أن لا يعرف الإنسان مقتضى حقيقته ومآل أمره في إرادة الله معرفة شهودية، أو لا يعرف حصته من الوجود المطلق ومرتبته في نفس الحق وأنه الظل التام لكونه ممن حذي على صورة الحضرة، أو نصيبه شيء منها ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً أو غيرها، والمراد بمعرفة تلك الحصة ليس معرفتها بحسب الحالة الذاهبة فقط، بل وبحسب ما يستقر ويصح له آخر أمره بعد تميز الدارين وأهليهما، فإن مثله يحرص ويتشوق ويحكم عليه الآمال والأماني.

الثانية: أن يتحقق نصيبه من صورة الحضرة، لكن بحسب الحالة الحاضرة، ولا يطلع على منتهى مقامه فإنه يتشوق أيضاً بخلاف ما إذا علم علماً محققاً شهودياً أنه المرآة التامة وعلى صورة الحضرة واستوعب أحكامها؛ أو اطلع على عينه الثابتة وشاهد جميع لوازمه الوجودية إلى منتهى أمره، أي ما يستقر عليه من حيث النسبة الكلية، إذ لا استقرار إلا بهذه الحيثية. فإن الجزئيات لا نهاية لها كما مر، فحينئذ لا يبقى له تشوق إلى مطلب مخصوص أصلاً إلا أن يشاهد أن من أحواله التي سيتلبس بها التشوق والحرص إلى مطلب عن علم وشهود به وبثمرته، أو يعرفه محققاً بإخبار إلٰهي بواسطة أو بدونها فيتشوق، فكأنه عن ذلك بمعزل بخلاف سائر المتشوقين وإنما قلنا: لا يبقى له تشوق إلى مطلب مخصوص فقيدنا بالمخصوص إذ لمثله وللكُمّل أن يتشوق تشوقاً مجملاً لفقر ذاتي لا يتعلق بمطلب مخصوص، كما قال عليه وآله السلام: **«أفلا أكون عبداً شكوراً؟»**.

ثم اعلم: أن معرفة العارف بهذا السر الذي هو منتهى أمره ومقدار حصته من الوجود ومرتبته عند الحق قد يكون بلا واسطة؛ بل شهودياً، أو بإخبار إلٰهي بلا واسطة، وقد يكون بواسطة وذلك إما موهوب كإخبار الملك أو من يثق عليه وإما مكتسب بالسلوك والرياضة.

فإن قلت: فالذي بلا واسطة هل يكون للكسب فيه مدخل أو نفي الواسطة ينافي الكسب؟

قلنا: قد يكون للكسب فيه مدخل ولا ينافيه نفي الواسطة، وذلك بالنسبة إلى بعض الناس من الطالبين السالكين إلى الباب حيث يكون مدخل كسبهم في الوصول إلى الباب المعد لفيض الحق بلا واسطة لا في الدخول والفتح والشهود على عينه الثابتة، لعدمها بعد هذا كله في معرفة العارف.

وأما تحقق المتحقق بهذا السر، بل وبمعرفة الحق وشهوده بالفتح الشهود الأتم؛ وبماذا يفتح الحق سبحانه باب حضرته على المتوجه إليه الطالب، فلا مدخل للكسب فيه أصلاً، فالحكم الجملي والأصل الكلي أن المتحقق مراده ظهوره بالصورة، وهو الذي اصطفاه لنفسه لا بسواه، لا حكم عليه يتعين ولا نعت له بذلك، بل هو مع الصورة ومن له الصورة كما يريد سبحانه من حيث تلك الصورة، ومتى غلب عليه حكم أمر ما من الصورة أضيف إليه ونعت به؛ لا مطلقاً بل في ذلك الوقت فحسب، حتى إن دام على أمر بعينه إلى آخر العمر وغلب عليه كان ما كان لم يصح كونه على الصورة.

وأقول: كأن المراد والله أعلم بهذه الحالة منتهى مراتب التسليم، فقد قيل: له ثلاث مراتب مسبوقة بمراتب التوحيد وحصر القدرة والجود والحكمة في الحق.

فأما التوحيد أربع مراتب: قشر قشر، وهو باللسان مع غفلة القلب. وقشر: وهو بتصديق القلب ولو بالتقليد أو النظر. ولب: وهو بمشاهدته كشفاً أن الكل صادر من الحق الواحد. ولب لب: بأن لا يرى في الوجود إلا واحداً وهو الفناء في التوحيد.

وأما مراتب هذه الحال التابعة لهذا التوحيد فثلاث:

الأولى: الثقة بالتوكل معتقداً بكمال قدرته ومنتهى هدايته وشفقته، إذ عدم وجدان هذا الاعتقاد من ضعف اليقين أو مرض القلب لاستيلاء الجبن بالأوهام.

الثانية: كثقة الصبي بأمه وفزعه إليها فيما يصيبه، وهو فانٍ في توكله عن توكله.

الثالثة: أن يكون بين يدي الحق كالميت بين يدي الغسال لا كالصبي فإنه يفزع بأمه.

وإنما قلت: كأن المراد بها منتهى هذه المراتب، لأن كون الإنسان على الصورة كما سيجيء موقوف على انتفاء الميول الطبيعية والحيوانية، أي عدم الانجذاب إليها أصلاً؛ وترك التعشقات مطلقاً والتعملات بالكلية إلا بحسب الشرع أو الطبع، وذا أيضاً من حيث يراعى فيهما الانتساب إلى الحق لا إلى الخلق من نفسه أو غيره، فيكون حال مثل هذا أنه لا يزال سامعاً كل لحظة بسامعة كله، قوله:

تفكر جميلي مذ خلقتك نطفة ... ولا تنسى تصويري إذا أنت في الحشا
وسلِّم لي التدبير واعلم بأنني ... أصرف أحكامي وأفعل ما أشا

ومجيباً كل لمحة بناطقة قله وجله بقوله:

هـواي لـه فـرض تـلـطـف أو جـفـا ومـنـهـلـه عـذب تـكـدر أو صـفـا
وكـلـت إلـى الـمـحـبـوب أمـري كـلـه فـإن شـاء أحـيـانـي وإن شـاء أتـلـفـا

ختام الكلام

ثم نقول: ختام الكلام بكشف سرائر خواص الإنسان الكامل الذي به الانختام، فإنه آخر المظاهر وأتمها وأجمعها للكمالات الوجودية وأعمها؛ وبتعريف علامات له بها يظهر تزوير قول المدعين المبطلين، وتنوير حال الكاملين المكملين.

أما الأول: فاعلم أيها المتشوق الطالب لأن تكون إنساناً حقيقياً إلٰهياً أي مطابقاً أحكام مظهريتك لأحكام حقيقتك الجامعة للأحدية الاعتدالية التي تكون الإلٰهية من بعض مراتبها، كما مر في كلام «النفحات»، وحينئذ تكون عبداً تاماً لفناء حرية أنانيتك بالكلية وأزلياً أبدياً، لأن من فني عن تعين أنانيته بالكلية، بقيت منه الحقيقة الأحدية الجمعية المطلقة التي لا أول لها ولا آخر.

فاعلم أنه متى غلب عليك أمر ما زمانين على نسق واحد ثابت، أي: أحببته وتعشقت به، سواء كان ذلك الأمر منك أو حاصلاً من خارج في منبع علمك لا في الحقيقة، إذ كل أمر حاصل لكل أحد في الحقيقة من نفسه بشرط أو شروط، وسواء كان ذلك الأمر طبيعياً كاستيفاء اللذات الجسمانية في طلب المنافع أو الاحتماء عن أسباب الآلام البدنية لدفع المضار، أو روحانياً كالاهتمام باكتساب العلوم النافعة فضلاً عن الضارة، وتحصيل الأخلاق المحمودة، وباجتناب الجهالات والأخلاق المذمومة، أو نفسانياً كالتقيد بالجاه والمناصب الشرعية وبدفع ما ينافي أغراضها.

فإن النفس خميرة الآمال والأماني والتشوقات، والكلام الجامع في ذلك ما نقلناه من شرح الحديث للشيخ قدس سره في أول الكتاب من أقسام الطهارة المعتبرة في كل من الأعضاء الظاهرة والقوى الباطنة، كالخيال والذهن والعقل والقلب والنفس والروح والحقيقة الإنسانية والتنزه عن النجاسات المخصوصة بكل مرتبة، فليطلب ثمة. فعند اجتماع تلك الطهارات تحصل الإنسانية الحقيقية المطلوبة. وإنما قلنا: زمانين، على نسق واحد ثابت، إشارة إلى رسوخ التقيد والتعشق به كما فسرنا إذ الحاصل بلا تقيد النفس به ولا تعمل في تحصيله غير مذموم ولا قادح فيه، بل الوارد حينئذ خير كله مشتمل على حكمة بالغة قله وجله.

فإذا حكمت على ذلك الحاصل بما حكم به الناس بزعم النسبة إلى اختيار الخلق كما للبعض أو المطلوبية المرغوبية عقلاً أو عرفاً أو شرعاً؛ ولم تتعين نسبته إليك وارتباطك به على نحو ما مر في سر ارتباط الحق بالأشياء، بأن الأشياء تعينات تعقلاته ومظاهر نسب أسمائه، وصور شؤونه وأحواله، والوجود الحقيقي له. وفي سر امتياز الحق عن الأشياء بالذات حال ارتباطه بها كما مر مرات: أنه سبحانه حال ما تلحقه أحكام التعينات مطلق مستغني الذات، فأنت مغلوب العالم ومحكومه من جهة كونه عالماً لا من جهة كونه حقاً ظهر بصورة العالم، ومحجوب بالمظاهر عن الظواهر، ومنحرف عن حاق الوسطية الاعتدالية المطلوبة.

فإن قلت: اعتقادي على أن وجود كل موجود للحق في الحقيقة، والمنسوب إلى الخلق، تعين الحق من حيثهم كما مر. وحينئذ أرى الحق في نفسي وفي كل شيء، وأرى كل ما يصدر إنما يصدر من الحق، وهذا هو لب التوحيد، كما مر، فهو أشرف نسبة الحق والعبد.

قلت: إذا زعمت أنك ترى الحق في نفسك وفي كل شيء، فربما يكون زعماً غير مطابق ولا ترى كذلك، ولئن كان مطابقاً وترى ذلك كذلك، فغايتك أن يكون الغالب عليك حكم الحق، لكن لا من حيث هو هو ولا من حيث مقام جمعه الأحدي المتكرر ذكره وهو المرتبة الجامعة والحقيقة الإنسانية الإلٰهية، بل من حيث نسبة اسم خاص للحق ظهر حكمه بك وفيك وبحسبك، إذ ما دمت أنت أو غيرك عندك ولو بظهور أحكامه في مظهريتك أو مظهرية غيرك فقد لاحظت نسبته الخاصة بك، وكنت معينه بتلك النسبة من بحر غيب الهوية الإطلاقية الذي لا يتعين ذلك البحر لا لنفسه ولا الغير فيه، فكنت إذاً في الحقيقة مقهوراً بحسب أنانية نفسك وتميزك وتميز غيرك عنه سبحانه، فقد غلبتك نفسك، وإن كانت من حيث أشرف نسبها وهي النسبة التوحيدية لكن بمرتبتها الوسطانية كما مر. وليس هذا حال فحول الرجال ولا مطمح نظرهم حيث قالوا: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب.

فإن قلت: أي فرق بين رؤية الحق في كل شيء حتى يرى كل أثر منه، وبين رؤية أن الأشياء مظاهره وصور أسمائه ومرايا أحواله ومجالي شؤونه كما هو مظهر لأحوال الأشياء، حتى يحكم بأن الثاني حال الكُمَّل، والأول حال المحجوبين برؤية أنفسهم؟

قلت: رؤية أثر كل شيء من الحق تعشق وتقيد بذلك الأثر وطلب له وإن كان من الحق سبحانه أما رؤية الأشياء مرايا الحق ونفس أسمائه، وقد مر أن التعينات لا

تسمى أسماء إلا بنسبتها إلى ذات الحق فقط، وبذلك الاعتبار يكون الاسم عين المسمى، فهذا التوجه ليس إلا إلى ذات الحق، إن كان من نسبة مخصوصة يلتفت إليها، لكونها من النسب الكمالية إيفاء لحقها واجتيازاً إلى غيرها، وحين لم يتوجه سهم الطلب إلى هدف الخصوصية بالذات لم يتعلق التعشق بها، بل بمن له الخصوصية، فشأنها أن لا يتوقف بالتقيد عليها، بل يجتاز منها ومن أمثالها بلا توقف تعشق، وهذا هو الفارق الواضح، ولذلك فسرنا غلبة الحكم بالمحبة والتقيد التعشقي، فليفهم.

أو نقول: المراد بما حكمنا عليه أنه حال الكُمّل مما لا تعشق فيه ولا طلب له بخصوصيته، لما مر في علامات هذا الذائق أنه لا يتأسف على فوات شيء وإن كان الواقع مرجوح الأمرين؛ ولا يتشوق لتحصيل مطلب معين وإن كان شريفاً، إلا إن عينه الوقت أو الحال، فيتعرض له ولما سيأتي أيضاً من مثله.

وبهذا الفرق يندفع الشبه بتلبس الأمور الطبيعية والشرعية الملازم عليهما ولو بالتعمل زمانين بل وأزمنة بل إلى الموت، فقد سلف أن التعمل فيهما من حيث انتسابهما إلى الأمور الإلٰهية ومن حيث عينه الوقت والحال غير قادح، وذلك كالتغذي على حده بنية التقوى للعبادة، كما قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: الآية 31] حتى قال بعض الأصوليين: بأن الأمر فيها للوجوب، وفي: ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون: الآية 51] للندب أو لتوقي بنيان الرب عن الانهدام، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البَقَرَة: الآية 195]، وقال عليه وآله السلام: «**نفسك مطيتك فارفق بها**»[1]. وكذلك حكم الملابس والمناكح بنية تكثير العباد والعُبّاد، ودفع دغدغة الطبيعة بالوجه المعتاد؛ وأمثال ذلك مما استوفى تفصيله في علم الأخلاق.

فالعمدة ما قال قدس سره في تفسير: «ولا الضالين»: أن من تقيّد بوقت لضيقه وما سار وانقهر بحكم ما عاين فانحرف ومار، ومن اتسع جمع وكشف فأحاط فدار، بل حوى وانطلق فمار وما جار، واستوطن غيب ذات ربه متنوعاً بشؤونه سبحانه وبحسبه بعد كمال الاستهلاك به فيه، فنعم عقبى الدار هذا المقام للسيار.

ثم نقول: ومتى لم يستمر عليك حكم شيء زمانين بصورة واحدة أي لم

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

يغلب عليك محبته وتعشقه والتشوق إليه بخصوصه ليكون التشوق مستديماً لتقيدك به، كان ما كان ذلك الأمر من طبيعي أو روحاني أو عادي أو نفساني أو سبعي أو بهيمي أو ملكي، إلا من حيث عينها الوقت من غير تشوف سابق، بل يكون وروده في كل وقت ونفس بصورة غير الأولى والثانية، بأن يكون لكل ورود باعث جديد وسبب جديد من الشأن والآن الإلٰهيين بلا تشوق منك وأنت تشعر في باطنك بالفرقان بين الصورتين وسببيهما، مثل الشبعين بالجوعين والريّين بالعطشين؛ وإن عسر التميز بين الاثنين في الخارج لحجاب مثلية الثاني للأول مع تحقق الفرق:

أمّا كشفاً: لأن كل ممكن مستمد للوجود كل لحظة من الحق سبحانه، وإلا لانعدم بالعدمية التي يقتضيها ذاته الممكنة لولا الموجد.

وأمّا نظراً: في أن كل لمحة لا بد من تحلل، ومحال أن يكون الشيء من تحلل كهو، لا معه.

فإذا لم يستمر عليك ذاك وقد تحققت أحدية أمر التجلي الأحدي الذي ترجع هذه الكثرة المقسمة بالأنفاس والآنات والأحوال والمواطن وغيرها إليها، لأنها نسبه وأحكام هذه الكثرة صور نسبه، ثم رزقت الحضور مع الحق في نفسك، وفي كل شيء، على نحو ما مر من أنك مرآة ذاته وصورك صور أسمائه وهو مرآة أحوالك وكذا كل شيء، فحينئذ كنت مع الحق كل لحظة وكانت له السلطنة بمفرده عليك، لجزمك بأن صورك أحكامه ولم يغلب عليك حكم غيره بتشوقك له على ما هو المفروض، وآية ذلك أحد التنوعين أو الجمع بينهما، وهما تنوعك بحسبه لأنك في حكمه كالميت في حكم الغسال.

إذ شأن المنطبع في المرآة، لا سيما إذا كان مطلقاً عن الصور كلها، أن لا يظهر إلا بحسب المرآة وقابليتها أو يكمل فيشرف على المقصود بالجمع بين الأمرين في آنٍ واحد؛ وهما تنوعك بحسبه ومشاهدة تنوع ظهوره بحسبك، ولكن بالتوجهين المنبه عليهما من قبل في الحق والعالم، وهما توجه الحق تعالى إلى العالم بالتأثير والإيجاد، وتوجه العالم إلى الحق بالقبول. أو توجه الحق بالإظهار وتوجه العالم بظهور أحواله في الحق. أو توجه الارتباطين: أي توجه الحق بظهور ذاته في العالم، وتوجه العالم بظهور أحواله في الحق. وإلى الأخير الإشارة بقولنا: وإن كلاً منهما من وجه مجلى للآخر.

ثم نقول: ولن تعود أنت كما قلت، أي لا تصير بحيث لا يغلب عليك حكم أمر بالمعنى السابق حتى تخلص عن ربقة الميول الروحانية والطبيعية، وهذان يشملان النفسانية والعقلية والعادية وغيرها، لأن أصل القوى المودعة في الإنسان والعالم ذانك القسمان، فإن التأثير المظهري ليس إلا منهما والبواقي فروعهما، وحتى لا تحيد بك الأشياء والتعينات من الوسط الاعتدالي إلى الأطراف، أي طرف الروحانية والطبيعية، لا آحادها كالعوائد والمنافع التفصيلية من الطبيعة، والعقائد الصحيحة والعلوم النافعة من تفاصيل الروحانية وكالأحوال والمراتب السنيّة التفصيلية المحتملة للطبيعة والروحانية، ولا جملتها، وسواء في ذلك الأمر الخسيس والنفيس كما مثلنا، فإن التعشق بها قادح في حصول الكمال الإطلاقي؛ أما بعد حصوله فلا ضرر، كما ذكره الشيخ الكبير قدس سره في معنى قولهم: آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حب الجاه، أن معناه: آخر ما يظهر عنها وفيها حب الجاه، لأنه من لوازم الكمال وضروراته حينئذ.

ثم نقول: ولن تتحقق بما ذكر من الخلاص عن ربقة الميول الروحانية والطبيعية إلى أن لا تحدث نفسك بالتعشق بأمر ما فتتقيد بذلك التحدث فضلاً عن نفس التعشق، وإن كان ما شهدته أو علمته وارداً من الحق سبحانه حتى التعشق بالكرامات قادح في الوصول، إذ ما بين يديك مما لم يتعين لك أعظم وأكمل.

فإن قلت: فالتقيد بالأشياء المأمورة والمراتب الإلٰهية وبالكونية المشروعة والمعقولة من اللوازم الضرورية لا يمكن التخلص عنها بالكلية.

قلت: ليكن تقيدك بشيء من تلك الأشياء من جهة كون ذلك الملتفت إليه اسماً إلٰهياً، والاسم عين المسمى معبراً به، أي من جهة كونه تعيناً خاصاً من مطلوب الذات ظهر ظهوراً حكمياً لنسبة ما أي ليكون ظهور ذلك حكم نسبة من النسب الكمالية الواجب تصحيح حكمها وقبول أثرها بمقابلتك بها بما يناسبها ويستدعيه من نسخة وجودك من الشكر للإنعام والصبر للانتقام ومن إيفائها حقها المودع لذلك.

وقد قيل: حق كل نسبة إلٰهية، وهي اسم إلٰهي، أن يقام بالحق من حيثه في مقام النفي الأكمل بأن يصير كل ما في عالم الكون هدفاً لسهام النقائص المتوهمة في الصفات والأسماء والأفعال، فيقي الحضرة من أن يضاف إليها شيء ينافيه

جلاله، وإن اقتضته الحقيقة لذاتها من حيث مقام جمع أحديته ومن حيث كماله.

ومن أخذك حقك المخزون في تلك النسبة من الحظ الذي يتوسل به إلى الكمال والاستكمال بيد المرتبة، أي بنوع من القيام بأمور تقتضيه المرتبة وبيد الحكمة الإلٰهية الكمالية أي بوجه التوسل والصرف إلى ما هي له في الحكمة، لا بيد الطلب المعيّن والميل التعشقي من غير توقف عليه حال الأخذ وبعده، بل على سبيل الاجتياز والعبور عنه إلى غيره حاضراً في كل ذلك مع التنوعين المذكورين من قبل ومشاهداً لهما، وهما: تنوعك بحسبه، وتنوعه بحسبك. وعليه يحمل قول من قال من الصحابة:

ما أنت يا مكة إلاّ وادي شرّفك الله على البلادِ

وكذا قولهم في الحجر الأسود على ما هو المشهور، ويصحب ما ذكر من الأمور التي هي التحقق بالخلاص عن الميول الطبيعية والروحانية وعدم تحدث النفس بأمر، وعدم الالتفات إلى أمر إلا من الحيثية المذكورة، أمران: **أحدهما**: تجلي الاسم الدهر الذي هو روح الزمان بنسبة التابعة. **والثاني**: تجلي الشأن الكلي الإلٰهي بجزئيات شؤونه الواقعة في كل حال.

فإذا صرت كما ذكرنا وصحبك هذان التجليان لن تبقى لا حينئذ ولا بعد ذلك تحت حكم حالة خاصة ولا مقام معين متقيداً بهما تقيد تعشق، بل أنت حالتئذ مع مطلق الحال الكلي المندرج فيه الأحوال كلها اندراج الألوان المختلفة تحت اللون الكلي، فحكم هذا الحال المطلق فيك إذا تحققت به استجلاء صور الموجودات كلها أي شهودها، واستجلاء المعلومات جميعها التي صرت مرآة لها، أي استحضارهما كلاهما فيك باعتبار شمول نسختك على صور الموجودات بظاهرها وصور المعلومات بباطنها ثم استجلاء ما فيك فيما خرج عنك باعتبار أن ما في الخارج تفصيل صورة ما فيك.

ثم نقول: فإن تحققت مع ذلك الاستجلاء للموجودات أو الاستحضار للمعلومات بالتجلي الذاتي المعتلي على تجلي الأسماء والصفات والمراتب والنسب والإضافات؛ ظهر حكمك وأثرك من حيث مقامك المطلق في غيب ذات ربك، ولم تظهر عينك لفنائك واستهلاكك في الله، فكنت تبعاً لما أنت مرآة له، وهو الحقيقة الجامعة بين الحضرتين: الأسماء الإلٰهية والحقائق الكونية، أعني حضرة الوجوب

وحضرة الإمكان، تحكم تلك الحقيقة الجامعة بك في كل شيء لأنك صورتها الجامعة لجميع ما في العالم.

ويظهر أيضاً حكمك فيه، إما به فمطلقاً، وإما بك فمن حيث هو وبحسبه لا بحسبك أنت ومن حيث أنت، إذ لا حيثية لك تتخصص بها حينئذ ولا لك أمر يخصك تتحدد به أنت، إذ لا حد لك مع قبولك كل أمر ووصف، وظهورك بكل نعت ورسم وحال وحكم؛ وظهور سلطنتك في كل معلوم وعلم وحادث أو قديم؛ موجود أو معدوم؛ قابل للظهور بالوجود في بعض مراتبه أو كلها أو غير قابل، فمتى صرت كذلك مطلقاً حصلت لك أمور:

الأول: أنك صرت أحدياً جامعاً للمتناهيات، لكونك عين كل منها بدون العكس، لأنها نسب تعيناتك وأنت أنت فيها لا بالعكس، فالتقابل في نسبك لا فيك، فأنت في ذاتك الخفي بنفسه والجلي بنسبه، وكذا أنت المتسفّل العلي، والحادث الأزلي، والغالب الخفيّ، والعزيز الغني، وحينئذ تكون للصورة الإلٰهية المقدسة الغيبية التي هي حضرة أحدية الجمع والوجود عبد الله في دائرة عرصة الكون حسب السيادة الظاهرة كما كنت عبد الله في القلم الأعلى حسب السيادة الباطنة.

الثاني: أن تكون حينئذ محتجباً بربه بعد استخلافه الذاتي به كما قال عليه وآله السلام: «**اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والمال والولد**»[1]. ومعنى ذاتيته: أن الاستخلاف مقتضى الذات في هذه المرتبة، فإن مرتبة الكمال فوق مرتبة الاستخلاف ومتضمنة لها كما مر. أو المراد: استخلاف الرب إياه كما نطق به الكتاب، فإن استخلاف العبد مسبوق به وإن كان سابقاً على الكمال، واحتجابه ذلك إنما هو وراء سبحات العزة وأشعتها، فإن قوله عليه وآله السلام: «**إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره**»[2] في حق المحجوبين بالحجب الظلمانية أو النورانية؛ أعني التعينات الطبيعية أو الروحانية.

وفي «النفحات»: أن الحجب النورانية هي الأسماء والصفات الوجودية الثبوتية، والحجب الظلمانية هي السلبية.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

أما من كشف له عن جميع الحجب بالتجلي الذاتي فلم يبق في حقه حجاب لاحتراق الكل بعد فناء الاسم والرسم بالكلية فلا احتراق بعده، إذ ليس على الخراب خراج، ولذا لا يكون ذلك إلا في عرصة الغيب المطلق المجهول الوصف والعين، حيث لا حيث ولا مكان؛ ولا سبحات محرقة للأكوان باهرة على ذلك الإنسان، لأنه صار على خلق مولاه واجتمعت أخراه بأولاه.

الثالث: أنك تصير في هذه المرتبة الكمالية سيداً للكونين، وقبلة لأهل القبلتين، ولنفس القبلتين يشرف بك كل كمال، ويهابك كل صاحب جمال وجلال، ويكمل بك كل مقام وحال.

الرابع: أنك تحصل ما شئت حصوله لشيء كان من كان وما كان بكل ما كان، وتزيل عمن شئت.

الخامس: أنه يتوجه كل موجود إليك في كل ما تريده بموجب حكم ارتباطه بك وانفعاله الفقري، ويتوسل بك في كل حاجة دون خبرة منه ولا فهم، وتعطى وتنعّم على كل شيء بكل شيء دون منّ ولا قطع عن شهود إحاطي، تفصيلاً تارة وإجمالاً أخرى، وحساً وروحاً ومثالاً ذاتاً وفعلاً، وحالاً أخرى؛ في وقتيّ كشفك وحجابيتك وقهرك ورحمانيتك.

السادس: أنه يعرض عنك المحجوب في زعمه حال طلبه إياك؛ ويقصدك بالتوجه حال توجهه إلى سواك حيران عندك، وهو بزعمه خبير.

السابع: أنك تقرر غلطه فيما شئت وفيك أيضاً، قولاً أو حالاً أو فعلاً، بانصباغك بحكم المراتب والأحوال التي لا تناسبه، فيظن أنه قد ازداد معرفة بما غلفته فيه وازداد بك بصيرة.

الثامن: أنك تعترف له أحياناً بأنك كما اعتقد، وذلك عندما ينفعل لنسبة جزئية من نسب كمالك التي لا تحصى، فلا يشك أنه قد أحاط بك معرفة واتخذك ذخيرة وأنه قد أحبك عن علم يقيني وبرهان رباني، سيما وقد أخبرته وقررت حكمه فيك وأمضيته، ولو برقت وظهرت لذلك المسكين بارقة من سنا أوج حالك مع ربك وشعاع نور لقائك عنده، وقدر مرتبتك في نفسه وراء حضرات قدسه، طاش عقله ودهش لبه، بل ذهب كله وسقط في يديه وهلك ولم ينتفع بشيء مما في دائرة وجوده، وعجز عن أن يؤمن بك فيألهك ويشكرك، أو يعرض عنك فيكفر بك

ويكفرك، أي ينسبك إلى الكفر، لأن هذه الأعمال مسبوقة ببقاء العقل واللب وأعمالهما وقد ذهبا عنه.

التاسع: أنه يستعمل سلطنتك ولا يدري كيف، وينكر ما يزعم أنه يعرفه ويحبه ولا يدري لم ذلك؟.

العاشر: أنه ينطبع في مرآة وجوده لامعة من بوارق أنوارك إنعاماً منك عليه، بشفاعة مرتبة الإنسانية المشتركة ظاهراً التي هي لك في الحقيقة، وبشفاعة النسب المجهول القديم الذي بينك وبين كل إنسان، بل كل موجود به بما مر توجيهه من الجزئية المخاطبة وجوداً أو حقيقة، وقد قبل تلك البارقة برابطة رقيقتك المتصلة به التي هي سبب حياته وهي الاقتضاء الخاص والنسبة المخصوصة من المربوبية، فيغدو شاطحاً؛ أي مسيئاً للأدب بتلك البارقة عليك، مستبعداً من استعدادك قبول ذلك أو بعضه من الحق بناء على كماله في زعمه ونقصك، ويستحقر بالنزر القليل من عطاياك له، عظيم ما يحوي عليه خزائن ملكك ويد قدرتك لفرط بعدك عن ذلك المسكين في عليا مجدك، مع غاية قربك منه في ذاتك، إذ لا أقرب من المطلق إلى المقيد.

الحادي عشر: أنه يستكثر في حقك اليسير من قليل ما خوّلته وأعطيته ورشحت به من نوالك ومنحته استقلالاً لمكنتك.

الثاني عشر: أنك تبكي له وقتاً شفقة عليه باطناً، وهو يسخر منك ويستهزىء بك ظاهراً. وأنت تسعى في نجاح مقاصده ومحابه فيما بينك وبين ربك، ويتخذك عدواً ولا يشعر؛ وتسوق إليه حتفه في وقت من حيث لا يحتسب أو تحول بينه وبين مراده فلا يدري وقد يشكر.

الثالث عشر: أنه يؤمن بك وهماً فيودّك ويثنيك ويكفرك عيناً ووجوداً فيبغضك ويشينك، فأنت أي وجودك أو تحققك بهذه المرتبة واجب عنده من حيث الحكاية القلبية والوهم الحاكم؛ ومستحيل من حيث المشاهدة والحكم الظاهر.

الرابع عشر: أنه ينازعك بتسليطك إياه ولتبعيد مرادك، وهو يزعم أنه قد انتصر عليك.

الخامس عشر: أنه ينصر نفسه بك من حيث كينونته في دائرتك التي لا يقع فيها إلا ما شئت؛ فيظن أنه قد جاء بالنصر إليك، وأنه قد أعانك ونصرك وتفضّل

عليك وجاد، وما قصر فيك، وأنت في كل هذا المذكور من الأحوال ثابت مكين وخازن أمين، قد تدرعت من العامة بدرع الستر والتقوى، وتسربلت بسربال الأدب مع ربك والحياء منه؛ متحققاً بربك، متنزهاً عن التقيد والتعشق بوصفه أو وصفك؛ راسخ القدم في مقام التمكين، متبع ربك في شؤونه بالتنوع والتلوين، وفي أن لا طلب منك ولا أخذ ولا رد ولا غيبة ولا حضور ولا حزن ولا سرور، بل مجرد التسليم، والتسليم الرضاء التام بمراد الرب الكريم، فإن أمره حتم، وحكمه جزم، وهو على بصيرة من ربه.

السادس عشر: أنك تبكي على المحجوب مرة أسفاً على نقصانه وقصوره وتضحك أخرى تعجباً من انهماكه في جهله وفتوره، وتتنزه عن ذينك الأمرين أخرى، بل عن كل متقابلين بحكم منزلتك الكبرى.

السابع عشر: أنك تستحضر قوله عليه وآله السلام: «**لا أحد أصبر على أذىً من الله**»[1]، فتراك مظهر هذا الشخص العلي المفضل السليم من النقائص؛ كما أنه ليس شخص أتم لذةً منك لما تشهده في حضرة ربك من عز سلطانك ومقامك الكريم.

فهذا المجموع أيها الإنسان أحكام كمالات ربك، جلوت لها في مرآة لبك فلا تغلط في نفسك فتضيف إليك ما ليس لك ولا لأبناء جنسك، إذ المتشبع بما لا يملك كلابس ثوبي زور... الحديث، ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [لقمَان: الآية 22] وهذا الكلام يحتمل المنع عن الغلط في دعوى المرتبة الكمالية مع عدم هذه العلامات، ويحتمل المنع عن الغلط في إضافة ما فوق هذه الكمالات إلى الإنسان؛ كالوجوب الذاتي، وعدم الإمكان الذاتي، والإحاطة بالكليات والجزئيات دفعة أو مطلقاً، أو دوام الإحاطة، على ما مر من خواص الحق سبحانه.

فإن قلت: هذه الكمالات، ومثل ما مر، من أن الإلٰهية من بعض مراتب الإنسانية الكمالية يفهم منها أن الإنسان الكامل يكون مظهراً للألوهية ومتحققاً بها، فهل يصح ذلك؟ أو الألوهية كالوجوب الذاتي والإحاطة أو دوامها من خواص الحق سبحانه؟

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب لا أحد أصبر على أذى...، حديث رقم (2804) [2160] ورواه النسائي في السنن الكبرى، قوله تعالى: ﴿أفرأيت الذي كفر بآياتنا﴾، حديث رقم (11323) [6/ 395] ورواه غيرهما.

قلت: قال الجندي في رسالته: قد اختلف في أن الإنسان هل يكون مظهراً للألوهية التي هي الصفة الجامعة للكمالات الأسمائية؟ فمحققو المتصوفة على أن التخلق والتحقق بالاسم الله لا يمكن لاختصاصهما بالحق ولأنه قائم مقام المسمى، وهذا من مقام الأدب مع الله. فأما مقتضى الكشف والشهود أن الاسم الله ليس عين المسمى من جميع الوجوه، بل من وجه كسائر الأسماء، ولما اتصف الإنسان الكامل بأحدية جمع جميع الأخلاق الإلٰهية وبسر: **«وسعني قلب عبدي التقي النقي»**[1]، صار قلبه عرش ذات الحق والأسماء الإلٰهية، ويكون الاسم العلم الأعظم، لدلالته على حقيقة الحق بالحقيقة لا المجاز. هذا كلامه.

ثم نقول: وأما الثاني من الأمرين اللذين بهما ختام الكلام، وهو ذكر علامات يظهر بها تزوير قول المبطلين وتنوير حال الكاملين:

فمنها معرفة قدر كل موجود، لأنه يدركه حق الإدراك ومرتبته عند الله فيوفيه حقه الذي استحقه من حيث نسبته إلى الله ويعامله بما لو تجلى الحق سبحانه بذاته ظاهراً على العموم لكافة الموجودات لعامله الحق بعين تلك المعاملة وأنزله تلك المنزلة التي أنزله فيها هذا الكامل.

وأقول: فمن هذا يتسلق إلى معرفة مرتبة كل موجود عند الله، فإن مرتبته عنده هو مرتبته عند هذا الكامل استدلالاً بالأثر على المؤثر، وبالصورة على الحقيقة، فالعبرة لاعتبار الكامل والتفاته لا لما يتوهمه الناس أنه محمود أو مذموم أو متشرع أو غيره فإن الشريعة طريق الوصول، والحال بعد الوصول هو اللائح للواصل، كما قال عليه وآله السلام: **«أيكم مثلي؟ أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»**[2].

ومنها: أن يصيب فيما يحكم به وهذا كالفرع لما قبله، أن الحكم على كل موجود معاملة معه، وقد قلنا: معاملته مع كل موجود عين معاملة الحق سبحانه معه لو تجلى ظاهراً.

ومنها: أن لا يضيف إلى نفسه شيئاً ابتداءً، بل بعد إضافة الحق إياه إليه، وإذا أضاف الحق إليه أمراً ما أضافه إلى نفسه بالوجه الذي قد أضافه ربه إليه، لا متأخراً متنزهاً عن أصل الإضافة إلى نفسه ولا مبادراً متعدياً عن حد الإضافة.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

فمن فروع هذا الأصل: أن الحق سبحانه أضاف الأعمال إلى كسب العباد واختيارهم الجزئي الظاهر، فالتنزه عنه بالقول بالجبر كالجمادات تفريط، والاعتداء عن الكسب الذي هو التوجه الجازم وهو الأمر النسبي إلى خلق الأفعال الاختيارية بالقدرة المستقلة كما فعله المعتزلة إفراط.

ومن فروعه: أن الحق سبحانه قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: الآية 4]، ونحن: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: الآية 16] ونحوه؛ والمفهوم منه المعية الذاتية حقيقة لا مجازاً المفسّرة بالنسبة الارتباطية التي بين الوصف والموصوف، وبين التعين والمتعين، وبين الحال وربها[1]. وبالجملة: بين المطلق وقيده، فالقول بالحلول والاتحاد بين الذاتين إفراط، والقول بالمباينة والتعدد الوجودي حقيقة تفريط.

ومنها: أن يتصرف فيما مكّنه الحق تعالى التصرف فيه بيد الاستخلاف والأدب، ورؤية نفسه خليفة عن الحق ونائباً عنه، وفاعلاً بأمره وإقداره؛ لا بيد المُلك بضم الميم أي القوة والقدرة. ولا بيد الاستحقاق بنفسه لتلك المرتبة، وإنَّ من شأنه ذلك، كما قال عليه وآله السلام: ﴿أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: الآية 110]، و: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: الآية 9] على أحد الوجوه، مع أنه على بصيرة من ربه، و: «**أفلا أكون عبداً شكوراً؟**» وغير ذلك.

ومنها أن يكون مجموع الهم والقصد على الحق سبحانه، أي أحدي التوجه إليه، لا بتعمل بل بلا تكلف فارغ البال ومعرضاً عن السّوى من حيث إنه غير، بحيث لو أراد التوجه إلى الغير لتكّلف في ذلك، كما يفعله الإنسان الحيوان على عكسه حيث لو أراد التوجه إلى الله تعالى لتكّلف فيه، كما مر عما قريب في قوله:

أبت غلبات الشوق إلاّ تقرباً إليك ويأبى الحال إلاّ تجنبا

ولا يكون إعراضه عن السوى للنزاهة والتجمل، وإلا لكان التكلف والتعمل في التوجه إلى الحق لا في التوجه إلى السّوى، بل لأنه شأنه وديدنه، ومن آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني.

ومنها: أن يكون ساكناً تحت مجاري الأقدار والأحكام الإلٰهية؛ لا بصفة التجمل لأن التجمل بالشيء إظهار الرضاء به وحمل النفس عليه لا بملكة الرضاء،

(1) وفي نسخة و[ذيها] بدل [ربها].

والواجب على الكامل ووظيفته ملكة الرضاء بالقدر، ويكون تاركاً كل مطلب معين، أي طلبه والتشوق إليه لا للتوكل، أي لا لأن يتوكل على الله تعالى في حصوله مع ميل قلبه إليه بخصوصه، وإلا لم يرض قلبه بضده، بل كان موطناً نفسه على الرضاء بما يبدو من الغيب من صور الوقائع أو يرد عليه من الأحوال، وذلك لجزمه بأن الخير ما اختاره والحكمة فيما يفعله الحكيم المطلق، ويكون رضاه ذلك من غير تشجّع وتجلّد يقتضيان التصدي للمقاومة مع الواقع الغير الملائم لطبعه، أو يقتضيان عدم الاكتراث لذلك الواقع من غير اضطراب بوقوعه وتزلزل؛ ومن غير تعشق ووثوق بكل محصول ومؤمل. يعني كمال المرء أن يشتمل رضاه بالقدر على أمور:

الأول: أن لا يرى رضاه كمالاً له، كما قال الشيخ قدس سره في عدم رؤية الإخلاص: من رزق الطهارة حتى عن الإخلاص فقد منح الخلاص.

الثاني: أن لا يكون فيه توقع مطلب معين، بل يكون مطلوبه ما شاء الحق تعالى إحداثه في نفسه أو في غيره.

الثالث: أن لا يكون رضاه بتفويض مطالبه إلى الحق، وإلا لاشتمل قلبه على ميل معين، ولا للتشجع في مقاومته لغير الملائم أو عدم الاكتراث له أو الاضطراب والتزلزل في غير الملائم لطبعه أو التعشق والوثوق به في الملائم.

وجملة القول في الرضاء بالقضاء، ما ذكره الشيخ قدس سره في «التفسير»: أن مراتب الرضاء في عرصة الإنسان ثلاث:

الأولى: أن يرضى من حيث الباطن عن عقله وما زيّن له من الأحوال والأفعال عموماً، ومن فروعه ما ورد: رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وآله نبياً. ومن حيث الظاهر عن ربه بما يتعين له منه من أحوال وأعمال يتقلب فيها في حياته الدنيا دون قلق مزعج يتمرر به العيش، كما ورد: الحمد لله على ما أعطاني ربي ولا أشرك به شيئاً.

الثانية: قوة الإيمان وارتفاع التهمة فيما ورد في أمر الرزق وباقي المقدرات، كما قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ﴾ [الحديد: الآية 22] إلى آخر الآيتين، فإن من عرف أن الله أرأف به من نفسه وأعرف بمصالحه، ويرى من دقائق ألطافه وما له عليه من النعم التي لا تحصى مما حرمها غيره، فإنه يرضى عنه وعما يفعله فيه، وإن تألّم طبعه فذلك لا يقدح، وإنما المعتبر في هذا نفسه القدسية والرضاء من صفاتها لا من صفات الطبع، وأتم حال من في

هذه المرتبة أن يجعل إرادته تبعاً لحكم الشرع في نفسه لا في غيره، دون غرض له غير ما عينه الشرع.

الثالثة: هي أعلى مراتب الرضاء، أن يصحب العبد الحق لا لغرض ولا توقع مطلب معيّن ولا أن تكون علة صحبته له ما يعلمه من كماله أو بلغه عنه أو عاينه، بل صحبة ذاتية لا يتعين لها سبب، وكل أمر وقع في العالم أو في نفسه يراه كالمراد له فيلتذ به. ولا يزال من هذا حاله في نعمة دائمة لا يتصف بالذلة والألم، وعزيز صاحب هذا المقام قل أن يوجد. وسبب قلة ذائقيه أمران: عزة المقام في نفسه، لأنه شأن من يناسب الحق في شؤونه بحيث يسرّه كل ما يفعله الحق وكأنه المختار له. والآخر: كون الطريق إلى تحصيله مجهولاً.

ولما كان الإنسان لا يخلو نفساً واحداً عن طلب يقوم به لأمر ما، لأن الطلب وصف لازم لحقيقته، فليجعل متعلق طلبه مجهولاً إلا من جهة واحدة، هو: أن يكون متعلق طلبه ما شاء الحق إحداثه في نفسه أو في غيره، فيحصل له اللذة بكل واقع منه أو فيه أو في غيره، فإن اقتضى الواقع التغير، تغيّر ملتذاً به لطلب الحق منه التغير.

وما رأيت بعد الشيخ رضي الله عنه من قارب هذا إلا شخصاً واحداً اجتمعت به في المسجد الأقصى، هو أكبر من لقيت، أعرف له من العجائب ما لا يقبله أكثر العقول. تم كلامه.

ومنه يعلم أن المذكور من الرضاء هاهنا أعلى مراتبه، وهي المرتبة الثالثة.

ومنها: أن يترك التحكم بالتحسين والتقبيح العقليين في مدركاته، إذ الجميع من حيث إنه فعل الحق ولم يقع بلا مصلحة حسن، بل يخلع من ملابس الأحوال كلها ويبدلها لغيره، وذلك لعدم تعشقه وتقيده بحال معين، كل ذلك لا بحذرٍ معنوي وغفلة قلبية مانعة عن كمال الإحساس بما دق وجل من المعلومات اللائحة له بعد كمال إدراكها.

ومنها: إحاطة علمية إلٰهية بجميع الحضرات الخمس الأصلية والأسماء الذاتية الكلية بحيث يعرف أصل كل مأخذ كل آخذ عن الله بواسطة ظاهره أو باطنه، ويعرف صورة استناد ذلك الأخذ إلى ذلك الأصل الإلٰهي وما حصل له منه وما بقي عليه مما سيأخذه بشروطه، هذه علامات الكمال. فإن ارتقى بعد التحقق بالكمال

في درجات الأكملية وجاوز مقام الكمال من حيث تعينه المخصوص بصاحب أحدية الجمع، أي من أول درجاته إلى آخرها، فإن أول درجات الكمال كما مر قرب النوافل، وأوسطها قرب الفرائض، وآخرها الممكن الذكر مرتبة التمحض عما سوى الله تعالى، والتشكيك بتردد الجمع بين الطرفين.

وفي «التفسير»: أن ما بين مرتبة **«كنت سمعه وبصره»**[1]، وبين مرتبة الكمال المتضمن للاستخلاف والتوكيل الأتم من الخليفة الكامل لربه سبحانه في كل ما قد استخلفه الحق فيه مع زيادة ما يختص بذات العبد مراتب كمرتبة النبوة ثم الرسالة ثم الخلافة، خاصة كل من الثلاث ثم عامة، ثم قال: فما ظنك بدرجات الأكملية التي هي وراء الكمال. هذا كلامه.

وحينئذ حجبه الحق بذاته عن خلقه، وقام الحق عنه بسائر وظائفه وجميع لوازمه؛ وانضاف إلى الحق سبحانه ما كان ينضاف إليه قبله من الأوصاف والآثار؛ واستقر هو في غيب ربه لا يدرك له أثر ولا يعرف له عين ولا خبر؛ يدرك تجلي ربه في ذاته فيظن أن الكامل قد رأى؛ ويشهد الآثار تصدر عنه ظاهراً من حيث الصورة التي كانت تضاف إليه من قبل؛ فيظن أن الصورة هو ذلك الإنسان، فيحسب أن قد درى وما درى وأنى يتصوّر لمن احتجب في الغيب تعينه وذاته أن يدركه كون؟ ففيه قال من قال رضي الله عنه: تسترت عن دهري بظل جناحه، أي: بصورة جزئية ليس وسعه إلا إدراكها ولا يدرك عيني الكلي، وحين أدركها يحسب أنه أدركني وليس كذلك. فعيني ترى دهري وليس يراني: فإن النور الكلي شأنه أن يَرى ولا يُرى.

فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني لما درين مكاني[2]

إذ لا اسم ولا مكان لمن احتجب في الغيب بعينه، وهذا هو ما قال في «التفسير»: ومنتهى كل ذلك بعد التحقق بهذا الكمال التوغل في درجات الأكملية توغلاً يستلزم الاستهلاك في الله، استهلاكاً يوجب غيبوبة العبد في غيب ذات ربه وظهور الحق عنه في كل مرتبة من المراتب الإلٰهية والكونية في كل حال وفعل مما كان ينسب إلى هذا الإنسان من حيث إنسانيته وكماله الإلٰهي، أو ينسب إلى ربه من

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) أحد أبيات قصيدة من البحر الطويل للشاعر العباسي أبو نواس: الحسن بن هانىء بن عبد الأول ابن صباح الحكمي بالولاء، ولد سنة 146هـ وتوفي سنة 198هـ. (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

حيث هذا العبد ظهوراً يوهم عند أهل الاستبصار أنه عنوان الخلافة وحكمها، والأمر بعكس ذلك عند الله وعند أهل هذا الشهود العزيز المنال.

ومن حصلت له هذه الحال وشاهد اللحمة النسبية بينه وبين كل شيء، وانتهى إلى أن علم أن نسبة الكون كله نسبة الأعضاء الآلية والقوى إلى صورته، وتعدى مقام السفر إلى الله ومنه إلى خلقه وبقي سفره في الله، لا إلى غاية، ثم اتخذ الله وكيلاً مطلقاً، يقول حالتئذ: اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والولد، وأنت حسبي في سفري فيك والعوض عني وعن كل شيء ونعم الوكيل، أنت على ما خلقت مما كان مضافاً إليّ على سبيل الخصوص من ذات أو صفة أو فعل ولوازم كل ذلك وما أضفته إليّ أيضاً من حيث استخلافك لي على الكون إضافة شاملة؛ فقم عنّا بما شئته منا، كيفما شئت، وفي كل ما شئت، فكفانا أنت عوضاً عنّا وعن سوانا، والحمد لله رب العالمين. هذا كلامه.

ثم نقول: ومن العلامات المشار إليها: أنك تعلم الشيء فكأنك ما علمته، وتسمع به وكأنك ما سمعته، وتكونه وكأنك لست هو، وتراه وكأنك ما رأيته، وتملكه وكأنك محتاج إليه، وتحكم عليه يد قدرتك وكأنك طالب له وفقير إليه كما قال الترجمان:

كثر العيان إليّ حتى أنه ... صار اليقين من العيان توهما[1]

وقال الترجمان الآخر:

أنكرتهم نفسي وما ذلك الإ ... نكار إلا لشدّة العرفان[2]

وسبب ذلك سر جمعيتك وكمال كليتك ووحدة ذلك السر وعدم ثبات ما ينطبع في مرآتك الكلية من حيث إن الأشياء والتعينات طائفة حول حقيقتك التي هي مركز دائرة الأشياء، إذ حقيقتك كمرآة كرية مستديرة على رق محيط منشور دائر مشتمل على جميع النقوش، ونسبة الأشياء إلى تلك المرآة المستديرة نسبة نقط محيط الدائرة إلى النقطة التي منها انتشت، فكل منها يحاذيك في مجرد النفس الواحد، وهو يمر عنك في النفس الثاني من زمان المحاذاة والمسامتة، فما تلحقه

(1) لم أقف على اسم قائل هذا البيت.

(2) أحد ستة أبيات للشاعر العباسي، أبو تمام: حبيب بن أوس بن الحارث الطائي أحد أمراء البيان، ولد سنة 188هـ وتوفي سنة 231هـ. (الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

نسبة أو حقيقة ما من حقائق الكون أو تقف تلك النقطة في مقام المسامتة والمحاذاة منك ومن مرتبتك إلا وتلتها نقطة أخرى يخال غير الأولى، وهكذا على الدوام.

فإن قلت: إذا كان محاذاة كل نقطة في نفس واحد، ويمر في النفس الثاني، لم يمكن أن يكون للكامل المذكور حسبما يبيّن معنى جزئياً أو يظهر في صورة جزئية، ولا ارتباط بشيء معين والثبات معه، وكل ذلك خلاف الوجود.

قلنا: لولا أن كل شيء فيه كل شيء مع سريان الكامل الغائب في ذات الحق في الصور والعوالم والمراتب جميعها مع حيطته لها؛ لم يتمكن من بيان أمر جزئي لأن الجزئية لا تحصل بالمرور على حقيقة واحدة، بل بالثبات على عدة من الحقائق، إلى أن تتعين العين الجزئية، ولم يتمكن أيضاً من الثبات مع أمر بصورة مخصوصة أو الارتباط بشيء معين لما مر: أن الخصوصية والتعين يقتضيان اجتماع الحقائق وثباتها، بل مركزيتها واجتماع نسب الحقائق فيها كاجتماع نسب نقطة المحيط في المركز بنسبه، فاجتمعت صور تلك النسب وحصل به بيان الجزئية وظهور الصورة المخصوصة والارتباط بها وكذا مرتبته تلك لشمول حكمها وعموم أثرها للكل صارت مقتضية للتمكن، فمكنته كما من شأنه أن يقتضي المرور والتحول فحولته، فله أن يقيم متى شاء وأن يظعن متى شاء وأحب، كما قال:

كل شيء أنت فيه حسن   لا يبالي حسن ما لبسا[1]

فكل من الظعن والإقامة والثبات والمرور في مقامه وبشرط يقتضيه حَسَن، ومشتمل على حكمة بالغة كسائر المتقابلات.

ثم نقول: في مركزية الكامل الموصوفة بالثبات، وفلكية الحقائق الموصوفة بالجمع والإحاطة والدوران، أسرار يجب التنبيه عليها وإن كانت مما لا يذاع إذ حقت الكلمة الإلٰهية ووجب القول الرباني ولا تبديل لكلمات الله.

وتلك الأسرار: أن لظاهر الإنسان الثبات النسبي صورة، أي بالنسبة إلى باطنه، وإن كان كل كون خيالاً في الحقيقة، ولباطن الإنسان التنوع، إما لروحه وقواه: فإذاً لا تزال تتبدل تصوراته وتخيلاته وعزماته وتوجهاته بالأسباب والبواعث. وإما لبدنه: فإذاً لا يزال يتحلل ويتبدل ما يتحلل، ولظاهر الحق التنوع لأنه: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمٰن: الآية 29]. ولباطنه الثبات لأن حقيقته عين الوجود الحق،

(1) لم أقف على اسم قائل هذا البيت.

فالباطن الحق وهو الوجود الأحدي النفسي الرحماني الجامع عين ظاهر الإنسان الكامل، والظاهر الحق وهو المتعين من حيث هو متعين عين باطن الإنسان المتبدل نسب تعيناته حسب تبدل أسبابها آناً وشأناً.

فالحاصل: أن الثابت المحسوس هو الوجود الحق الواجب الوجود، والمتبدّل هو نسبه الكلية والجزئية المسماة بالماهيات والهويات المتعاقبة على الوجود الأحدي الصوري. فهذا السر هو ما يروى عن المشايخ: أن الحق محسوس والخلق معقول عند الخواص، وعند العوام بالعكس، والدليل على أن ظاهر الحق يتبدل لمية ما مر أنه: **«كل آن في شأن»** وأنية، تحوّل الحق بحسب اعتقاد الإنسان وباطنه في الصور يوم القيامة، وفي التصورات الاعتقادية هاهنا وبالاعتبارين في التجليات المظهرية عند أهلها، مع العلم المحقق بأن حقيقته الغيبية الإطلاقية لا تتبدل ولا تتحول لوجوبه الذاتي المقتضي لأزليته وأبديته، فهذا التحول دنيا وآخرةً إنما هو لنسبها وبحسبنا.

ومن تلك الأسرار: أن المحكوم به على كونية الإنسان الكامل ووجوده جمعاً وإجمالاً من حيث جمعه بين مظهريات الجميع كما مر شرحه محكوم به على العالم بأسره تعديداً وتفصيلاً، وذلك لأن كلاً منها صورة الحقيقة الجامعة وتعينها، لكن بالوجهين المذكورين، لما مر مراراً من قول الشيخ: إن وجود كل شيء تعين الحق من حيثه. كما أن المحكوم به على حقيقة الكامل من حيث جمعها الأحدي للحقائق بمركزيته لفلكها، محكوم به على الحضرة الإلٰهية التي هي مرتبة الجمعية الإنسانية والفياضية للحق سبحانه، فافهم ذلك تفهم سر الثبات والحركة حيث ذكرا.

فالثبات لذات الحق حقيقة إلى أي شيء نسب، والحركة لأحواله ونسبه، وتعرف أيضاً من أي وجه أنت نقطة، أي من حيث جمعك الوجودي الأحدي الاعتدالي، وبأي اعتبار أنت عرش محيط دائم الدوران أي باعتبار اشتمال حقيقتك على حقائق عرش عالم الحقيقة، وباعتبار اشتمال مظهريتك على سائر المظهريات عرش عالم الصور التي تحت صورتك.

يدل عليه ما كتب الشيخ قدس سره في بعض نسخ «النفحات»: أن القلب الصنوبري عرش للبخار الذي في تجويفه وحارس له، والبخار عرش للروح الحيواني وحافظ له وآلة يتوقف تصريفه عليه، والروح الحيواني بمظهره البخاري

عرش للروح الإلهي الذي هو النفس القدسية الناطقة وحافظ لتدبيره، به يصل تدبيره إلى البدن.

والنفس القدسية باعتبار ما مر من مظاهرها مضافاً إليها حال الإيجاد الذي هو عبارة عن انصباغ كل مظهر بوصف الظاهرية والتحق بأحدية الجمع عرش الاسم الله كما قال: «**وسعني قلب عبدي التقي النقي**»[1]، لكن اللام للعهد لا للاستغراق، فإن هذه السعة تختص بالكُمّل المسمين بالأقطاب، والعرش المحيط لهذه العروش الظاهرة المذكورة، ما خلا النفس القدسية، النشأة الإنسانية الطبيعية العنصرية أم من حيث رتبة جسمه الشامل الحكم لهذه العروش، أما من حيث الباطن: فالعرش الشامل نفس الكامل. هذا كلامه.

ثم نقول: ومن علامات الإنسان الكامل تمكنه من الاجتماع بمن شاء من الخلق الأحياء والأموات متى عيّن الحق له الاجتماع (ويكون الاجتماع على ضربين:

أحدهما: أن ينظر إلى مستقر من يريد الاجتماع به، فيتلبس بالصورة التي له في ذلك المقام والعالم، لأن للكامل صورة في كل موطن ومقام يناسبها ثم يجتمع به، فإذا انتهى حكم قصده من ذلك الاجتماع نزل على الرقيقة الرابطة بين تلك الصورة وبين صورته الجامعة إلى صورته.

وثانيهما: وهو الأعلى؛ أنه إذا أراد الاجتماع بأحد، ولو كان في الأموات، نظر إلى المقام الذي قبض فيه وإلى مستقره من البرازخ، فأنشأ من باطنه صورة روحانية مثالية وأسراها على الرقيقة المثبتة للمناسبة الرابطة بينه وبين ذلك المقام والمحل، واستدعى المطلوب حضوره، فينزل إليه طوعاً إن كان عارفاً بكماله وكان للمطلوب السراح في حبوس البرازخ ويأتيه في صورة روحانية مثالية تقتضيها حاله، وإن كان من محابيس البرازخ نزل قهراً بصفة المستدعي وقهره.

وإن كان الأمر واقعاً بين كاملين فالشأن بحسب الأقوى منهما حالاً وأكملهما، وبحسب التأدب المرعي بينهما. أما لمن هو كامل الوقت، الدولة من حيث سلطنته الحاضرة، فإنه صاحب المنصب والمتمكن مطلقاً في الحالة الذاهبة والثابتة، ومن هذا قيل لنبينا ﷺ: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ﴾ [الزخرف: الآية 45] فإنه لو

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

لم يتمكن من الاجتماع بمن أُمر بالسؤال عنه ما أمر، ولا تتأوّل بأن المراد: واسأل أممهم وعلماء دينهم، هل حكمنا بعبادة الأوثان في ملة من مللهم؟ فإن الأمر على ظاهره أي والله وعن رؤية ويقين أخبرت بذلك، كذا ذكره الشيخ، ولا ينبئك مثل خبير.

ثم نقول: والغالب وقوعاً في أمر المقيدين بالبرازخ رعاية العالي منا الأدب معهم، لكونهم معذورين ومحبوسين، فيختار العالي منا الاجتماع به في حبسه تنزلاً لا عجزاً، فإن الكامل لا يخلو منه محل ولا مقام ولا يعتاص أي ولا يشكل عليه أمر من التنزيل والتنزل، لتحققه بالحق الذي له الخلق والأمر، اللهم إلا لموجب خفي يحتاج ذكره إلى مزيد بسط.

هذا كله علامات الكامل الذي ظهر بجميع أحوال الصورة وذي الصورة، ومتى لم يكن كما ذكر فليس بكامل، بل ولا تائب ظاهر بجميع أحوال الصورة المتعلقة بالخلقية وأحوال ذي الصورة المتعلقة بالحقية، وكل من كان كما ذكر أو لم يكن كما ذكر أدرى من غيره.

ثم نقول: هذه خاتمة الخاتمة لا خاتمة الكتاب، لأنها تتضمن شيئين يتعلقان بالإنسان الكامل:

الأول: وصية لا يراد بها أن يعمل عليها السامع، بل المراد: أن الإنسان الكامل يعمل عليها؛ لما أنه قد تعدى الأطوار والنصائح والتعملات ويراد بها تعريف حاله بهذه العلامة أيضاً، وأن يعلم بها المؤهل للكمال ما حصل له منه وما بقي عليه، فلا يغلط بظن حصول الجميع ويذل المجهود في السلوك حتى ينال المقصود أو يموت في الطريق، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية 100].

والثاني: مناجاة بلسان من ألسنة الكمال.

أما الأول: فنقول: على الإنسان، أي شأن الإنسان الكامل على ما مر أن يراقب الخواطر الأُوَل ويجتمع عليها وعلى كل ظاهر أوّل وهو الخاطر الحاضر من غير تعمل في إحضاره وطلب وتشوق لحضوره وإن كان محدث الإتيان والبروز من الغيب فتلك المراقبة للخواطر الأُوَل التي هي شأن الإنسان الكامل هي مراقبتك ربك التي متى لزمتها لن يمر عليك وقت لا تكون فيه مراقباً له، وتعلم حينئذ شؤون ربك

فيك وفيما خرج عنك باعتبارٍ وإن دخل باعتبار وتلك الشؤون مما يدركه من الكون بصرك وما يصل إليه فكرك وعقلك، وما يشهده سبحانه في مشاهدك، وما تطلع عليه من الغيوب في كونك أو حيث كان سواء كان كونه بك أو بربك أو بصفة جمعك.

فمن هذه القاعدة الحقيقة والميزان الحق تعرف حقيقة خواطرك حقيتها وهي الأول وكونيتها، وهذا مع عدم الوقوف بالباطن مع شيء مما حصل لك كان ما كان وقوف تعشق وتصمّم يوجب استصحاب حكمه زمانين على نسق واحد في زعمك، وقابل من العالم الجملة الوجودية المشهودة، والمرتبية والمعقولة؛ علواً وسفلاً، حقاً وخلقاً بكل من اعتباري المحجوبين والمحققين بجملتك الوجودية والمرتبية، وحازها بمعانيك وقواك الباطنة ومغانيك، أي منازلك أو مراتبك محاذاة مثلك وزناً بوزن، حرفاً بحرف، فقابل المتعين معرفته لك بالمتعين فإن كان تعينه مفصلاً بمفصل وإن كان مجملاً بمجمل وقابل المبهم عندك بمثله، فإن كان المبهم كلياً فبكلي، أو جزئياً فبجزئي.

ولتكن هذه المسامتة جامعة لكل ما عدد صريحاً، ومطابقة من الأقسام، وما أشير إليه ضمناً والتزاماً. ومن جملة الأمور التي ينبغي المسامتة فيها الإحاطة والإطلاق عن حكم الحصر والتناهي، فسامت حضرة الهوية الإلٰهية الذاتية الغيبية المجهولة النعت من حيث إطلاقها عن حصر النعوت والأسماء بحقيقتك التي شأنها المماثلة للهوية وفي كل أحكامها مع فنائك عنك، وملاحظة عدمية مرآتيتك فناء تحكم به عليك مرتبة الكمال، وذلك ما يقتضيه ملكة دوام الأنس مع الله تعالى، لا أنك تقصده وتتوخاه، فإن ذلك لا يصلح للكامل الناطق حاله بقوله:

الله يعلم أني لست أذكره ... وكيف أذكره إذ لست أنساه[1]

لكن في مقابلة المطلق والمجهول الغير المتعين نكتة تعرف بها المقابلة،

---

(1) أحد ثلاثة أبيات للشاعر العباسي، علي بن الجهم بن بدر أبو الحسن من بني سامة من لؤي بن غالب. ولد سنة 188هـ وتوفي سنة 249هـ. والأبيات كاملة هي:

أبلِغ أخانا تولّى الله صُحبَتَهُ ... أني وإن كنتُ لا ألقاهُ ألقاهُ
وأنّ طَرفِي موصولٌ برؤيته ... وإن تباعَدَ عن مَثوايَ مَثواهُ
اللهُ يَعلمُ أني لستُ أذكُرُهُ ... وكيفَ أذكُرُهُ إذ لستُ أنساهُ

(الموسوعة الشعرية، المجمع الثقافي، أبو ظبي).

وهي: أن تكون المقابلة لها في ضمن المقابلة للحضرة الذاتية، إذ تحصل المقابلة للمطلق حينئذ مع السلامة عن الغلط والانحراف عن الوسط محاذياً لكل جزء من أجزاء المحيط بذاته، إذ لا شيء خارج عن دائرة الحضرة الذاتية، فإذا صرت نقطتها وقد حاذيت كل شيء بذاتك وحكمت عليه بما تستدعيه مرتبته وحاله من صفاتك، وسلمت من كل انحراف ولم يفتك شيء من الشرائط الواجبة الرعاية على الكُمّل دون تعمل، كنت صاحب الحال المذكور للكُمّل والمقام المنبه عليه، أو مؤهلاً له سالكاً إليه، فتدبر ما سمعت واعرف نسبة حالك من هذا الحال والمقام المذكورين، ومن صاحبهما، واثبت حكم الوقت والحال.

أما الثاني: وهو المناجاة بلسان من ألسنة الكمال المشتملة بما يتضمنه من ترتيب مناجاة الفاتحة على حسن الامتثال، وتوضيح المراد الحقيقي الكمالي بما في مبانيه. **أولاً**: من مباني الجمال والجلال والأفعال. **وثانياً**: من الاعتراف بالعجز والقصور والاحتياج الدائم الذي يتضمنها الاستقامة والاستكمال. **وثالثاً**: من استدعاء الهداية إلى الأنس مع حضرة القدس، والاستعاذة من غضب الجلال وضلال التعويل على النفس في حال من الأحوال. وإنما أخرنا في خاتمة الكتاب استدعاء هداية الأنس عن الاستعاذة من الغضب والضلال على عكس ما في الفاتحة لأن شأن الخاتمة أن يكون عين فتح الفاتحة.

فنقول فيها متوجهاً إلى الحضرة الأحدية الجامعة التي هي أول المراتب المنعوتة، إذ لا عبارة عما فوقها بالاسم الجامع الدال على ذات الحق معتبراً في المرتبة الجامعة: اللهم حامداً له حمداً جامعاً للأسماء والصفات بقولنا: إن المحامد وغيرها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال فمرادنا بغير المحامد يحتمل أن يكون التسبيح والتهليل.

فقد قيل: التحميد إثبات ما يليق بجماله، والتسبيح تنزيهه عما لا يليق بجلاله، والتهليل هو التوحيد ولشموله التوحيد الذاتي والوصفي والفعلي يكون من صفات كماله. ويشمل الأقسام الخمسة قولنا: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ويحتمل أن يراد بالمحامد ما في مرتبة الأفعال، وبغيرها غيره، بناءً على ما قال قدس سره في «النفحات»: أظهر مراتب الحمد مرتبة الأفعال والأسماء التي متعلقها مرتبة الأفعال وهو مرتبة الصفات والأسماء تكون مدحاً لا حمداً، والحمد

المتعلق بالذات هو حمد الحمد وهو ثناء الصفة بنفسها لمن هي ذاتية له غير مفارقة، ولنفسها أيضاً. هذا كلامه.

أو نقول: المراد كل الأسماء وآثارها لك؛ وبالنسبة إليك كمالات راجعة إليك، وإن انقسمت بالنسبة إلينا وفي زعمنا القاصر ونظرنا الفاتر من حيث الظهور في المظاهر إلى المحامد وغيرها.

وإنما ذكرنا الجلال أعني السلبي بعد ذكر الكمال الشامل له، وللجمال الثبوتي تخصيصاً بعد التعميم، للتنبيه على الاهتمام والتفخيم؛ كما قدّم لذلك الاستعاذة من نعوت جلاله الوصفي والفعلي والذاتي في قوله عليه وآله السلام: **«أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك»**[1] على قوله: **«لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»**[2]، كلها راجعة إليك بالثناء بكمالك والتنبيه على جلالك، لأن اللطف ثمرة الواحدية والقهر مقتضى الأحدية، وكلاهما متضمن للوحدة الذاتية، فكل منها أينما ظهر فلك ومنك، وإن كان القصور من خصوصيات المظهرية بحسب طلبها بلسان الاستعداد لكمالٍ، وعدم طلبها به لكمال آخر.

وذلك لأن لسان الاستعداد الغير المجعول أيضاً من فيضك الأقدس الذي خارج عنه، وهو الفيض الغير المعلل الذي بني عليه التقدير والعلم والإرادة والقدرة والقهر والأمر الذاتيات، وكل ما بالاستعدادات المجعولة فمن ثمراته، فلذلك قلنا بياناً له: وألسنة حقائق العالمين ذاتية كانت الألسنة أو حالية، لازمة لها أو مرتبية أو حكمية، وسواء كانت للروحانيات أو الجسمانيات العلوية أو السفلية البسيطة أو المركبة المفصلة، تلك الحقائق ما بين طلوع الحقيقة السعيدة المقبلة إليك بذاتها وبزعمها، لشعورها بك بتوفيقك وتيسيرك وبين كره الشقية المعرضة في زعمها عنك، فإنها مقبلة إليك كرهاً ناطقة بالثناء عليك لذاتها تسبيحاً لك عما فيه من النقائص والرذائل، وتحميداً لك بأعلى وأكمل مما فيه من الكمالات والمحامد، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: الآية 44].

وذلك لأنك رب العالمين، فكل ما لهم منك وإليك، وإن كانت في زعمها معرضة لمحجوبيته بخصوصية حجاب المظهرية وعمى قلبه عن أحدية الظاهر، ذكرتها أنت في نفسك، أي لاحظتها أولاً برابطة رقيقة عشقية بين كمالك الذاتي

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه. (2) هذا الحديث سبق تخريجه.

وكمالاتك الأسمائية الذاتية المندمجة في حضرة الوحدة الحقيقية الذاتية، وثانياً بتوجه تجليك الأحدي الساري إليها الذي ذلك التوجه نفس الإيجاد القديم.

فظهرت قائمة بذكرك، أي تفصلت في الحضرة العلمية الواحدية التي هي ظل الأحدية، متميزة حاصلة فيها بفيضك لاستعداداتها المختلفة، طالبة كل بلسان ذلك الاستعداد ما يليق به من الكمال أو المراد، فظهرت عقيب الإيجاد بتوجه التجلي الأحدي قائمة بأمرك الذي هو التجلي الأحدي التكويني، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية 50]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [الرُّوم: الآية 25] فلذلك قلنا: وأمرتها أنت (بنفس إشعارها بما تريده منها من الظهور المخصوص.

وذلك الإشعار هو الفيض الأقدس المفيد لكل منها قابلية ما هو المراد منها والأمر به هو التجلي بحسبه، وإلا فلا وجود لها حينئذ في نفسها، ومن لا شعور له بنفسه لا شعور له بغيره، ولذلك كان طلبها بلسان الاستعداد الغير المجعول، فأذعنت خاضعة لأمرك وقبلت ذلك المراد من التجلي المخصوص المقتضي للآثار المخصوصة؛ وقهرتها أنت بالقهر الذاتي بحيطتي علمك الذاتي الذي هو الذكر والمذكور، وقدرتك الذاتية التي هي أمرك المطاع المزبور لها، أي لتلك الماهيات الممكنة، فلعلمك بها على ما هي عليه وعدم استعدادها لما فوق ما قبلته من الكمال، انقهرت انقهاراً ذاتياً بالعجز والنقصان، فانقادت لحكمك على اختلاف قابلياتها انقياداً ذاتياً لا يشوبه اضطراب لعلمه الذاتي بعدم قابليتها لما فوقه.

وهذا في الوجود كانقياد الأتون[1] لما هو فيه وعدم تشوقه لمرتبة السلطان، فإذا ظهرت الضمائر يوم تبلى السرائر، يظهر أن: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: الآية 53] وأريت أي: أعلمت أو أبصرت ما شئت منها مشيئتك منها ترتب حكمك عليها بالوجود الإلٰهي ولوازمه المناسبة بحسب ما يستدعيه استعدادها وعلى قدر ذلك. فاعترفت بعدلك لوجدان كل منها ما يقبله ويطلبه بلسان استعداده، والعدل وضع كل شيء في محله وإعطائه ما يليق به من العدل في القسمة، لا من التعادل أي التساوي ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النّساء: الآية 40].

فـ«ما» على هذا مصدرية، والحكم عام للحقائق. ويجوز أن يراد: بما شئت، حقيقة الإنسان الكامل قصداً بما إلى الوصف، أي أريت الحقيقة الكاملة منها، أو

(1) الأتون: الموقد. وجاء في نسخة [الإنارة] بدل [الأتون].

إلى معنى «من» كما وجه بهما قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝﴾ [الشمس: الآية 5] وذلك تنزيلاً للعبد الكامل منزلة من لا اختيار له، وشأن الكامل تلاشي اختياره في اختيار الحق سبحانه ويترتب عليه بالتوجيهين.

وغمرتها أي سترت وعممت الحقائق مطلقاً، أو الحقيقة الكاملة الإنسانية ظاهرها وباطنها بالرحمة والإحسان الذاتيين، لأن كلاً من الرحمة الوجودية العامة والإحسان الخاص الكمالي مقتضى ذات التجلي الأحدي النفسي باقتضاء واحد تتفاوت لتفاوت القابليات الحاصلة بالفيض الأقدس، اللذين لا تعرف لهما موجباً من جهتهما. فإن الحقائق مطلقاً، أو الحقيقة الكاملة، إنما قبلهما بما حصل من الفيض الأقدس الذي لا يعلل لأزلية بغير الحق، إذ لا غير ثمة، بل قبل ثمة من قبل لا لعلة، ورد من رد لا لعلة، فإن الرحمة والإحسان خير، وقد قال عليه وآله السلام: **«الخير كله بيديك والشر ليس إليك»**[1].

فإن قلت: أليس قوله: **«والشر ليس إليك»**[1] منافياً لقوله: «ورد من رد لا لعلة؟».

قلت: نعم! لأن الرد والشر لعدم قابلية، وذلك أزلي لا يعلل، وعدم القابلية ليس بعلة لوجهين: إنه عدم، وإنه من جانب القابل، فعجزت عن نشر برك وفضلك اللامتناهي، وعاينت قصورها عن القيام بحق حمدك وشكرك. إما لامتناع استيفاء المتناهي حق اللامتناهي، فإن القوى الظاهرة والباطنة متناهية. وإما لامتناع استيفاء الحادث حق الفضل القديم، وإما لامتناع إدراك كنه الفضل؛ فضلاً عن استيفاء حقه.

والمناجاة إلى هنا تحكي أسرار الرحمانية والرحيمية من حيث خصوص العموم في الأول، وعموم الخصوص في الثاني.

فإن قلت: لا يستوفى ذلك بقولنا: الحمد لله حق حمده لا منتهى له دون علمه وحمداً يليق بجلال وجهه وكمال ذاته، وكما أثنى على نفسه، وغير ذلك مما ورد من أمثالها؟

قلنا: هذا الإجمال دليل العجز عن الاستيفاء، لا عين الاستيفاء، لذلك قلنا: فكمال إفصاحها عن واجب ثنائك بهذه العبارات إعجام وستر وإخفاء، وتمام إعرابها

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

أي بيانها من أعرب الرجل عن حجته عن كنه سرّك كقوله ﷺ: «**أنت كما أثنيت على نفسك**»[1]، إبهام ومنتهى علمها بك هو منتهى علم الكُمّل، وهو الحيرة الكبرى المذكورة فيما سلف في كل مشهد ومقام أي في كل ما تعلق به الشهود بالوجود.

إذ الحيرة الكبرى متحققة في إيجاد كل موجود كما مر، وذلك الإعجام والإبهام والحيرة الكبرى لاستيلاء العجز والنقص الإمكاني عليها لإمكانها وحدوثها وقصورها بسببهما عن نحو الوجوب والإحاطة ودوام الإحاطة ونحوها مما مر. وضعف قوتي إبصارها وبصائرها أي إدراكاتها الظاهرة والباطنة عن خرق حجاب العزة الإطلاقية وحجاب الصون الذي بين يديها أي بين يدي تلك العزة أو بين يدي الحقائق، وهي كما مر، من سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، أي من الروحانيات والجسمانيات، أو من الصفات الثبوتية والسلبية كما مر، وذلك لما مر أن كل إدراك بشري، ظاهري أو باطني، يلازمه تقيد وتعين يناسبه ويتناهى بذلك قوة ومدة وعدة، فنسبته إلى الحق المطلق الغير المتناهي نسبة المتناهي إلى اللامتناهي، فأين التراب ورب الأرباب؟.

فمن أصاب في فعل أو قول كاملاً كان أو غيره، فأنت الذي وفقته وسددته، لأنه أثر قبولك الأزلي الغير المعلل، ومن أخطأ طرق مراضيك على مراتبها شريعة أو طريقة أو حقيقة فأنت الذي حرمته وطردته لأنه أثر ردك الأزلي الغير المعلل، إن رغب أحد فيك وطلبك لا لمقصد معين أو فيما لديك من بعض الكمالات النسبية، فبما ألهمت وزينت أحدهما، وإن وافقك من بعض الوجوه إذ لا يمكن ذلك من كل الوجوه في علمك بنفسك وبالأشياء حقائقها وخواصها فبما أوضحت له وبيّنت.

وإنما قدمنا ذكر العمل على العلم إما لأنه المقصود منه، وهذا بالنسبة إلى المبتدىء، أو لأن العمل هو المفضي له بعد فضل الله إلى العلم الشهودي اليقيني بالنسبة إلى المنتهي.

والمناجاة إلى هنا حاكية لأسرار قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية 4] لأن النشآت كلها ثمرات، وإذا كان الكل بك ومنك وإليك، فنقول استغاثة واستعانة واستدعاء: سبحانك سبحانك تكريره تقرير لوحدته الذاتية الكمالية الإطلاقية عن كل تقيد من التنزيه والتشبيه، ثم لوحدته الأسمائية والأفعالية اللازمة

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

كل منهما لما تقدمها، نفر منك إليك إذ لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، ونعوذ بك منك كما جاء في الحديث، ونعوّل في كل حال عليك، كما قيل:

على اللّه في كل الأمور توكلي وبالخمس أصحاب الكساء توسلي[1]

فإن قلت: إذا كان الكل منه وإليه، فأي فائدة في هذه الاستعاذة والاستدعاء؟

قلت: لأنهما أيضاً منه، فلعلهما سببان مفضيان إلى حصول المطلوب في علم الله تعالى وقدره، وهذا معنى قوله ﷺ: **«اعملوا فكل ميسر لما خلق له»**[2] بعد قولهم: ففيم العمل؟

وهذه إلى هنا محاكاة أسرار قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ [الفَاتِحَة: الآية 5] وما بعد هذا لما بعده، وهو قولنا: فلا تجعلنا من المجيبين لكل صائت كاليهود ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفَاتِحَة: الآية 7] المقول في عذر اتباعهم الباطل: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ [طه: الآية 88]، وكالنصارى الضالين بكلام المسيح في المهد صبياً، وبقوله حكاية عنه: ﴿وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [آل عِمرَان: الآية 49] وغير ذلك. وكن لنا عوضاً عن كل فائت ففيك الجبر عن كله وبيديك الخير كله كما كنت عوضاً قبلنا للذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين الكاملين المكملين. قال الجندي:

ولست تبالي إن وجدت لكل ما فقدت؛ فقد حصّلت كل المقاصد

وتولى كل أمر تضيفه إلينا بنفسك وقد قلت: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ۝﴾ [المُزمّل: الآية 9] فلا تكلنا إلى نفوسنا في أمر من أمورنا طرفة عين ولا إلى أحد غيرك، أصلح

---

(1) أحد بيتين للشاعر في العصر العثماني حمدون بن عبد الرحمٰن بن حمدون السلمي المرداسي، أبو الفيض، المعروف بابن الحاج، أديب فقيه مالكي من أهل فاس، ولد سنة 1174هـ وتوفي سنة 1232هـ.

(2) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، باب ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ۝﴾ [الليل: الآية 10]، حديث رقم (4666) [4/ 1891]، ورواه مسلم في صحيحه، باب كيفيّة الخلق الآدمي في بطن أمه. . . ، حديث رقم (2647) [4/ 2040] ورواه غيرهما. ونصه كاملاً: عن علي رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ في جنازة فأخذ شيئاً فجعل ينكت به الأرض فقال: «ما منكم من أحد إلاّ وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة. قالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۝﴾ [الليل: الآيتان 5- 6] الآية».

لنا شأننا كله ولا تحجبنا في كل ما تقيمنا فيه من المقامات والأحوال والنشآت عن حضرات قدسك وحلاوة شهودك وأنسك، وفي ذلك الأنس الدائم مع الله: ﴿فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين: الآية 26] آمنين عن كل ما لا يرضيك في كل من المراتب مما ينافي هذه المراتب، آمين فاستجب دعانا يا أرحم الراحمين.

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى كافةً وعلى سيدنا محمد وآله والكُمّل من إخوانه وورثته خاصة، وعلى إمامنا ومفتاح قفل لساننا ورحمة الله وبركاته، و﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية 173].

ثم الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

فهرس محتويات

مفتاح غيب الجمع والوجود

فهرس محتويات

مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود